عبد الله البريدي

ابن تيمية فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف



ابن تيمية فيلسوف الفطرة

أ.د عبدالله البريدي

الطبعة الأولى 1443 / 2021

ردمك: 978-603-91647-0-8

رقم الإيداع: 10627 / 1442



دار أثر للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الدمام

تلفون: 00966549966668

الموقع الإلكتروني: www.darathar.net

البريد الإلكتروني: info@darathar.net

ابن تيمية
فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف

أ. د عبدالله البريدي





مدخل

«لا يزال المفكرُ الثالثيُ يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر».
محمد وقيدي

الأنفة الفلسفية

شهدتْ الأدبياتُ الفلسفية العربية في العقود الأربعة الماضية حَراكاً بحثياً ملحوظاً، وطفق الباحثون يشتغلون على مباحث وموضوعات فلسفية متنوعة - تأليفاً وترجمة - سواء كان ذلك في إطار الفلسفة العربية الإسلامية، أو الفلسفة اليونانية الغربية، واندرجتْ هذه الاشتغالاتُ في مدارس منهجية وفكرية عديدة، تكاملتْ حيناً وتنافرتْ أحياناً، مع أقدار غير كافية من التعاضدية والتراكمية البحثيتين. ومثل هذه الحيثيات والسمات تستحق النظر والدرس والنقد، لبلورة دروس مستفادة، علها تُغذي الجيد والعميق، وتُضمر الردئ والسطحي، ما أمكن.

ولعل من أهم ما تفتقر إليه أدبياتُنا الفلسفية ما يتعلق بالإبستمولوجيا والمنهجية داخل حِياض الدراسات الفلسفية ذاتها، حيث تشحُّ الدراساتُ الفسلفية المعنية بذلك، على أن الأكثر وجعاً وتأثيراً هو أن أكثر الدراسات العربية تكتفي بأن تكون مجرد رجع صدى للدراسات الغربية بمنظومتها الإبستمولوجية والمنهجية وباقتها المفاهيمية المتضاخمة، فنتجتْ عن

ذلك سلفيةٌ فلسفية للآخر، مع ضعف أعمال التفلسف للمُشكل الديني والمجتمعي والسياسي والاقتصادي والعلمي والتقني في عالمنا العربي والإسلامي؛ مما أدى بنا إلى ضمور الحركة الإبداعية، واضمحلال الجَسارة الفكرية في توليد المصطلحات الجديدة، واشتقاق المباحث المبتكرة، وافتراع المنظورات والحلول الفلسفية؛ في نهج تجديدي يتوخى «أن يكون سعياً لكشف اللامعهود واللامألوف.. وسعياً ترجى منه الفائدة»[1]، و التي من شأنها المساهمة النوعية في إحداث نقلة في طرائق تفكيرنا وشدِّ مشروعنا الحضاري بأفكار نهضوية تحقق لنا ما يكفي من القوة والكرامة والحرية؛ في ضوء ما نؤمن به، وما نختاره من معتقدات وأفكار وقيم للعمل والإنتاج والحياة والآخرة.

لا يمكن للنقد السابق أن يؤتي ثماره، ما لم تضعه الجماعةُ الفلسفية والجماعات العلمية[2] ذات الصلة ضمن مِرشادها (=النموذج الإرشادي أو البارادايم) وأجندتها البحثية، فتشتغل من ثمَّ على النقد الذاتي لمسيرتها

(1) حَمو النَّقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013، ص 12.

(2) الدلالة الحديثة لمصطلح «الجماعة العلمية» (يدخل فيه مفهومُ «الجماعة الفلسفية»: في الكثير من الأبعاد، عدا ما يتعلق بطبيعة الفلسفة واشتغالاتها)، نشأت داخل نطاق علم الاجتماع، ولعلها بذورها تعود إلى السوسيولوجي الأمريكي الشهير روبرت ميرتون (1910-2003) مؤسس «علم اجتماع العلوم» أو «علم اجتماع المعرفة»، حيث دعا إلى النظر إلى العلم بوصفه «مؤسسة اجتماعية»، تقوم على باقة من القيم والمعايير «يُلوِّنها نوعُ من الانفعالات الوجدانية المفترض أنها تمارس تأثيراً إكراهياً على رجل العلم»، وهذه المعايير تتخذ أشكال: الوصفات، والمباحات، والمحظورات، والتفضيلات، وهي «مُشرعَنة باعتبار أنها قيم مؤسسية. وهذه الأوامر والنواهي المُنتقلة عبر الإرشاد والوصية والمثال، والمعزَّزة عبر لعبة الجزاءات، يستنبطها رجلُ العلم بدرجات مختلفة»، ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص55. عبدالله البريدي، **الجماعة العلمية: طهاة العلم**، مجلة حكمة، 8-6-2021.

البحثية في العقود الماضية. هذا يعني أننا نقول للجماعة العلمية الفلسفية: هلاً توقفتي قليلاً وتبصرتي في إطارك الإبستمولوجي ونتاجك البحثي، في محاولة للانعتاق من السلفية الفلسفية للآخر من جهة، والسلفية الفلسفية للأنا التي لا يكون لها أثر ملموس في تحسين الحاضر المشهود، ولا في بناء المستقبل المنشود؛ فكراً وأخلاقاً وعملاً وإنتاجاً وتحضراً.

أخذاً في الاعتبار ما سبق، يجيء هذا الكتابُ، ليقدم إسهاماً صغيراً في مجال نراه مهجوراً غير مطروق، حيث يقدِّم إطاراً منهجياً مقترحاً للظفر بما نسميه بـ **التوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار**؛ في محاولة تجهد لأن تجيب عن خمسة أسئلة محورية، اثنين منها في المفهوم وثلاثة في المنهج، وهي:

1. ما «كبسلة الفلاسفة» (ماهية المفهوم)؟
2. لماذا نتوخى الوصول إلى توصيف مكبسل للفلاسفة الكبار (فائدة المفهوم)؟
3. كيف يسعنا الوصول إلى مثل هذا التوصيف (ماهية المنهج)؟
4. لماذا وقع الاختيار على ابن تيمية رحمه الله للتوصيف المكبسل (تطبيق المنهج)؟
5. ما تجليات الكبسلة الفلسفية في السياقات الحياتية والحضارية (فائدة المنهج)؟

ونحن نتلمس الإجابة عن هذه الأسئلة، فإننا نَنْشُدُ الطرحَ المكثَّفَ المختصرَ، ونتجافى عن التطويل في المقاربة، والإسهاب في المعالجة، والإغماض في الأسلوب، مقتصرين على الأطر والتحليلات والمناقشات والمراجع الأكثر أهمية في الموضوع المبحوث، مع تصنيع مباحث ممرحلة متسلسلة في عناوين رئيسة وفرعية، ينبني تاليها على أولها، ويسوِّغ منهجُها مضمونَها وتعاقبَها،

ويبرهن دليلُها نتائجَها ونموذجَها؛ آملين أن يكون في ذلك ما عساه يفتح لنا كُوَّة في الجدار الصلد لهاتين السلفيتين غير المنتجتين، لنكون من ثَمَّ متوفرين على إطار منهجي دقيق للتفلسف الرشيد ضمن إطار **الفلسفة المؤمنة** لنكون متوفرين على أقدار كافية من **الأنفة الفلسفية**، التي تنبع من **الأنفة الثقافية**[1] وتعززها تنظيراً وتطبيقاً، فتعرف لتراثنا العربي الإسلامي قدره ومرجعيته وفق أسس سليمة متزنة، وتولي كنوزه المعرفية عناية كبيرة مستحقة، مع الاغتراف الذكي من الأدبيات الفلسفية الحديثة، شرقيها وغربيها، في انشداد للحكمة وتلمساً لمظانها، أنّى وجدتْ.

نعم، هذا النص متأسس في جوهره ومنطلقه على الأنفة الفلسفية، حيث يتكئ على حقنا الأصيل في الإبداع الإبستمولوجي والاختراع المنهجي والابتكار المفاهيمي، لا سيما أننا نمتلك خزانة من كنوز التراث العربي الإسلامي، الذي يتناغم مع منظومتنا الدينية ويستجيب لمتطلباتها من جهة، ويؤمِّن لنا فضاء كافياً للاجتهاد الخلّاق من أجل صناعة تاريخ، ننعتق فيه من: ذل التابع وظل المشايع من جهة ثانية.

وعودتنا إلى هذا التراث ليس عَوْداً، نحقق فيه مجرد إشباعات سلفية ماضوية جوفاء، وإنما هو في الأساس اغتراف حاذق للمستقبل، ولكل ما

(1) طرحتُ هذا المفهومَ قبل نحو 15 عاماً، وهو ليس مفهوماً بسيطاً، بل هو «مفهوم بَنائي» Construct، حيث يتكون من أبعاد عديدة، وله تمظهرات متنوعة، مما يجعله يشكِّل «عائلة مفاهيمية»، تتضمن على سبيل المثال: الأنفة اللغوية، الأنفة العلمية، الأنفة الفلسفية، الأنفة الحضارية ونحوها. انظر مثلاً: عبدالله البريدي، «الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ «التحيز»، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، 2007. وجارٍ العمل على توسيع المعالجة لهذا المفهوم البنائي في سياق منهجي تكاملي، بحيث يكون له أدواته النوعية والكمية، مع تطوير باقته الدلالية وأبنيته المنهجية.

يؤسس مبدأ «أن نكون محقين أقوياء»، فنضمن تديننا وثقافتنا وسيادتنا وقوتنا ومزاجنا الخاص وغذاءنا وعلاجنا وخيريتنا الباقية للإنسانية جمعاء. لم يكن لأوربا أن تنهض لو لا أنها تلفَّعت في شتاء انحطاطها بدثار الأنفة الفلسفية[1]، فقشَّرتْ الفلسفةَ اليونانية من كل ما علِق بها من الفلسفة العربية الإسلامية، فشرعتْ في بناء إطارها الفلسفي الحديث على ما ارتضتْه من تأسيسات العقل اليوناني، وهي لم تكتفِ بحظها المشروع من الأنفة الثقافية والفلسفية، بل تلبَّستْ بسلوك غير أخلاقي، حيث تنكرتْ للفتوحات والابتكارات والاختراعات العربية الإسلامية، وتجرأت على نسبة الكثير منها لعلمائها ومفكريها في أكبر عملية سطو على المعرفة في التاريخ الإنساني[2].

لا يتسع المجال للخوض المفصَّل في هذه المسائل، مما يُعيدنا إلى التشديد على وجوب تعزيز أنفتنا الثقافية والفلسفية واللغوية والعلمية والتقنية، المرتكزة على تعميق الإيمان بضرورة الانبثاق من المكونات الدينية والفسلفية والفكرية والعلمية المتناغمة مع مركبنا الحضاري العربي الإسلامي، بإطاره الديني واللغوي والثقافي، وجعلها منصة تأسيسية للسلب والإيجاب القادرين على تشييد مِعمارنا الفلسفي والحضاري والاقتصادي وتأمينه بقوة الحق وحق القوة.

(1) يشير أحد المفكرين العرب إلى هذه الإشكالية بمرارة، فيقول: «لا يزال المفكر الثالثي يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للاستشهاد بنص ما قد يُطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة..»، محمد وقيدي، بناء **النظرية الفلسفية**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1990، ص 42.

(2) هذه المسألة المحورية تحتاج إلى معالجات علمية دقيقة كاشفة، قائمة على الشواهد والبراهين، على أن تنأى بنفسها عن الطروحات العاطفية بكل تجلياتها، فمن يتصدى لها؟

ابن تيمية: فيلسوف أم عالِم؟

ثمة كُليمة إزاء عنوان الكتاب في جانبين اثنين، يتعلق أولُهما بمضمون العنونة، ويتعلق ثانيهما بهيكلتها. فأما الجانب الأول فذو صلة بمضمون العنوان الرئيس من جهة نسبة ابن تيمية إلى الفلسفة والفلاسفة، إذ قد يُشكل ذلك على البعض أو يرونه غير صائب أو غير دقيق، إذ يعدونه عالماً دينياً بارزاً لا فيلسوفاً.

وهذه مسألة خليقة بالتنويه والإيضاح ابتداء، فهي مفتاح من مفاتيح هذا النص الذي نشتغل عليه، حيث إنها ضمن البنود الأولى في عقد القراءة مع القارئ، فالعنونة شراكة بينهما. ثمة تصنيف رباعي، أراه ملائماً حيال مَنْ ينتمي إلى دائرة العلم والفلسفة، حيث يمكن تصنيفُهم إلى:

1. **فلاسفة خُلَّص**، سواء أكانوا ضمن المشتغلين على الفلسفة الشاملة أو مباحث معينة منها بقدر من التركيز والعمق.
2. **علماء خُلَّص**، سواء أكانوا في العلوم الدينية أو الاجتماعية أو الطبيعية، وَفق المنهجية المقبولة لدى الجماعات العلمية في تلك الحقول.
3. **فلاسفة علماء**، يغلب عليهم الاشتغال الفلسفي، مع كونهم مشتغلين بحذق في حقل علمي أو أكثر.
4. **علماء فلاسفة**، يغلب عليهم الطابع العلمي، مع قدر من الاشتغال العميق والتميز في الدرس الفلسفي في مبحث أو آخر.

من الجلي أن ابن تيمية ليس ضمن النوع الأول، ولا أظن أحداً يُعتد بقوله يصنفه بوصفه فيلسوفاً صرفاً، فيكون لدينا من ثَمَّ الخيارات الثلاثة المتبقية. ثمة من يرى بأن ابن تيمية هو عالم ديني فقط، ولا علاقة له بتاتاً بالفلسفة، وبخاصة أنه «يذمُّ» الفلسفةَ والمنطقَ والاشتغالَ بهما في نصوص عديدة،

وهذا الرأي مشهور لدى لفيف من المنتسبين للمدرسة الشرعية وبالأخص السلفية.

وثمة آراء أخرى، ظلتْ تتنامى في العقود الأخيرة في الأدبيات العربية الإسلامية وفي الأدبيات الغربية أيضاً، تُقعِد ابنَ تيمية على كرسي، بعض أرجله علمية، وبعضها الآخر فلسفية. ومَنْ ينظر إلى تراثه ويتدبره جيداً، فإنه يُقِرُّ بوجاهة الرأي المازج بين المكونين، ولعل أقرب وصف دقيق له، هو أنه ضمن العلماء الفلاسفة، فهو عالم ديني بالدرجة الأولى، وهو فيلسوف أيضاً بامتياز، لكونه متقناً لأدوات التفلسف الرصين، ومطلعاً على أدبيات الفلسفة وتياراتها ورموزها، ومشتغلاً بالرد والدحض والبناء في الباحة الفلسفية ذاتها، باستخدام تلك الأدوات في مباحث كلامية وإبستمولوجية ولغوية وسياسية.

وهذا الرأي دقيق ومتوازن وَفق منظوري الخاص، وأما ذمُّه للفلسفة، فيُحمل على أنه لم يذمها ذَمّاً كلياً من كل وجه، بل ذمَّ التفلسفَ المتمرد المتكلف المطوَّل المعقّد (بتشديد مفتوح ومكسور معاً). وهذا ما يمنح للعنونة الرئيسة مشروعيتها، على الأقل لدى منْ يتبنى الرأي الذي ذهبنا إليه، بكونه فيلسوفاً بارعاً[1].

---

(1) تعجُّ الأدبياتُ العربية الإسلامية والغربية بما يؤيد تصنيف ابن تيمية ضمن «العلماء الفلاسفة» وفق اعتبارات وأوزان متنوعة، انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011؛ عبدالحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط1، ؛2004؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008؛ وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2019؛ جون هوفر، **ابن تيمية - حياته وفكره**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2020، ص 180، وأمثالها كثير، ومن بينها =

وأما الجانب الثاني فيمت بصلة إلى هيكلة العنونة ذاتها من جهة عنوانها الرئيس والفرعي، فإذا نظرنا إلى أن الهدف الأكبر للكتاب إنما هو بناء إطار منهجي يمكّننا من توصيف الفلاسفة الكبار توصيفاً مُكبسلاً، فلقائل أن يقول: إن مقتضى هذا تقديم العنوان الفرعي **نحو كبسلة الفيلسوف**، ليكون العنوان الرئيس للكتاب. هذا أمر وجيه وصحيح، بيد أن أمرين اثنين حملاني معاً على العنونة الرئيسة بـ: **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**.

فأما الأول، فهو يعود لمبتدأ البحث، إذ كنتُ في بكوره قارئاً في النص التيمي، دون أن يكون في ذهني غرض بحثي محدد، وبعد القراءة المتأنية في نصه، خطر لي سؤال منهجي: **كيف نُكبسِل فيلسوفاً ضخماً كابن تيمية؟** قررتُ دون إبطاء خوض هذه المغامرة المنهجية والسعي لبناء إطار منهجي يمكّننا من ذلك، ولو بقالب أولي. مقصودي من إيراد هذا الأمر، أن ابن تيمية له فضل عليَّ في كونه هو المُلهم لي بأصل الفكرة، وإن بشكل غير مباشر وبقالب غامض أيضاً، حيث لم أفكر في هذا السؤال من قبلُ، مما يستلزم قدراً من الوفاء، فجعلتُه في صدر العنوان ومبتدأ الحكاية.

وأما الثاني، فيعود إلى تغذية العنونة الجاذبة، فابن تيمية أضحى محط الاهتمام من قبل شرائح متنامية في عالمنا العربي الإسلامي، وفي الغرب أيضاً،

= مراجع اعتمدنا عليها في هذا الكتاب، واكتفينا بها سبق، لكي لا نثقل هذا الهامش. ومن ذلك، أن وائل حلاق يشدد على أن ابن تيمية لم يكن يعارض وجود المنطق، وإنها لكونه موجوداً «في *جوهر العلوم الدينية الإسلامية*»، حلاق، المرجع السابق، ص81. ويقول في موضع آخر: «*كان على دراية كبيرة بكم كبير من الخطاب الفلسفي*»، ص123. ويلفت الأنظار إلى أن حركة النقد للمنطق اليوناني في «*الغرب المسيحي.. قد بدأت في وقت ما بعد موت ابن تيمية*»، ص127. من جهته، يؤكد العلامة جورج مقدسي ذلك، حيث يقول إن ابن تيمية في ثنايا دحضه الفعال لأهل المنطق، يُسفر عن وجهه «ليظهر بوصفه عالماً مُحيطاً إحاطة شاملة بالمنطق وعلومه»، جورج مقدسي، **نشأة الإنسانيات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي**، ترجمة: أحمد العدوي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2021، ص226.

كما أن العنوان الفرعي الثاني موحٍ بدلالات منهجية، قد يستثقلها القارئ أو لا يتفهمها، وبخاصة أنني حقنتُه بفكرة جديدة، وهي: **كبسلة الفيلسوف**، مما قد يؤثر على انتشار الكتاب وتسويقه لدى الشرائح المستهدفة، فكان ذلك الأمر خيراً، أتم لي جملة تركيب العنوان، وقنّعني بما ترونه على غلاف الكتاب.

هذه هي حكاية العنوان، ولعل فيها إضاءاتٍ وجانباً من الانعكاسية في العمل البحثي والتأليفي، التي قد يُستخلص منها نتائجُ أو دروسٌ مستفادة.

هيكل الكتاب

جاء الكتاب في ستة فصول، خُصص الأولُ منها للحديث عن التوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار، مُجلّياً فكرة كبسلة الفيلسوف، وموضحاً بعض ثمارها في سياق أبان فيه عن الإشكالية البحثية وكون هذا التوصيف منشوداً مفقوداً، ومُبرِّراً لاختيار ابن تيمية في التطبيق العملي للمنهجية المقترحة. وأما الفصل الثاني، فقد كَرَّس نفْسَه لأن يكون مُبرقاً لنا بتحليل السيرة الذاتية لابن تيمية، بما يجعل التحليل أداة مُعينة لنا على الفَهم والظفر بالكبسلة المُتوخاة.

تكفَّل الفصلُ الثالث بعرض الإطار المنهجي المقترح للكبسلة الفلسفية عبر محاور متسلسلة عديدة، مُسلِّطاً الضوءَ على الباقتين المفاهيمية والمنهجية المتعاضدتين لبناء هذا الإطار المنهجي، ومشيراً إلى المفهوم الجديد المسكوك «الأساس المرجعي / المِرجاع» ليكون لبِنة محورية في البناء المنهجي المتوخى، وعارضاً للأطر المنهجية التفصيلية.

الوصول إلى التوصيف المكبسل لابن تيمية، دفع بالفصل الرابع لأن يتحمل عناء بناء النموذج التيمي للفطرة، طارحاً إياه في قالبين: نموذج عام ونموذج تفصيلي، مع بيان المنهجية العلمية المستخدمة لبناء النموذج، مما يجعله في هذا الباب عضيداً للفصل الثالث المنهجي.

من المنطقي، أن يجهد الفصل الخامس لعرض الأبعاد الرئيسة والفرعية للنموذج التيمي للفطرة، حيث استعرض بالتفصيل هذه الأبعاد، مع جلب الشواهد المؤيدة لها من النص التيمي، مما يجعل هذا الفصل باحة للمضمون التيمي في المسألة المبحوثة الرئيسة وهي الفطرة في تجليلتها الدينية والعقلية على حد سواء.

وأما الفصل السادس والأخير، فقد ندب نفسه ليكون ميداناً لبلورة

بعض التطبيقات العملية المترتبة على النموذج التيمي للفطرة، في محاولة لتثمير الأطروحة بجوانب وتوصيات عملية، مع التركيز على تطبيقين متكاملين، وهما: فطرنة العقل وفطرنة العلم.

وفي ختام هذه المقدمة، أشير إلى أن هذا النص (الكتاب) يحتاج إلى قراءة واعية شاملة مُفرَّغة من الأحكام المسبقة، إذ لا يمكن للقارئ أن يستبين الصورة أو السردية التي أروم رسمها أو حكيها إلا بمثل هذه القراءة، وبعدها يسعه أن يصدر أحكامه التقييمية حيال نجاعة النص؛ منهجاً ومضموناً، راجياً تحصيل أجري الاجتهاد والإصابة، مع شكري الجزيل لكافة الأصدقاء الذي شاركوني النقاش في جوانب من هذا الموضوع في مناسبات عديدة وبأشكال متنوعة، غالبها غير مباشر، وعلى رأسهم: د. إبراهيم الدُّغيري، عبدالله الضويَّان، طريف السليطي، يوسف الذُبيان، د. أحمد الكُبيِّر، صالح العميريني، د. معاذ الدخيّل، د. عبدالرحمن الفهّاد، د. عبدالكريم الصمْعاني، عبدالله البْرادي، عبدالله الشبيلي، أسامة الفلاَّح، طرَاد الدبيخي، والله ولي التوفيق.

عبدالله البريدي

بُريدة - المِشكاة

السبت، 16 ذو القعدة 1442هـ

26 يونيو 2021



الفصل الأول:

كبسلة الفيلسوف



كبسلة الفيلسوف

«العلم الإنساني هو تجربة اجتهادية، أبدية النقص ودائبة التكامل».

أبو يعرب المرزوقي

التوصيف المُكبسِل

لعل من سمات الفيلسوف الكبير أنك تُطيق توصيفه بكلمة أو كلمتين أو ثلاث، حتى لو خلّف وراءه آلاف الصفحات ومئات الكتب والأبحاث، لأنه يُفلح في تجميع المتفرِّق وتوحيد المشتَّت؛ فالفلسفة لا تبدأ سرديتُها إلا حينما تتشكل الوحدة ويلتئم الشتات، ومؤدى هذا أن مثل ذلك التوصيف يُفعِّلُ الوظيفةَ الكبرى للفكر الفلسفي المُنقِّب عن الوحدة في المتنوع والتماسك في المتشظي، لتدور أفكارُه الرئيسة من ثمَّ حول قضية كبرى، وإن كان يشتغل بقضايا كِبار عديدة، إلا أنها تنتظم في مطافها الفلسفي الأخير في عَقد واحد، وهذا ما ندعوه بـ **كبسلة الفيلسوف**[1]، أو ما ننعته بـ **التوصيف**

---

(1) «كبسلة» هي كلمة مُعرَّبة من الكلمة الإنجليزية كبسولة capsula، واستخداماتها كثيرة، ومنها الاستخدام الشهير في الطب، حيث تشير إلى الظرف الصغير المحشو بالعلاج، وهي تختلف عن «الحبة» العلاجية، حيث إن الأخيرة مصمتة، وغير محشوة، وإنما مصنعة من مادة معينة. واستخدامنا لها هو من باب الاقتراض اللغوي. وأصبح معناها يؤمن دلالة الضغط والاختصار للفكرة وحشوها في قالب بلاغي مكثف، يقوم على استخدام كلمات قليلة ما أمكن. وهذا ما شجعنا على استخدامها لتأدية الدلالة الأساسية في مفهومنا الرئيس في هذا الكتاب «كبسلة الفيلسوف».

المُكبسِل، حيث نصل إلى توصيف مختصر مكثف للفيلسوف نودعه في «كبسولة مفهوم». هذا يعني أننا نروم ضغطَ ضخامة الفيلسوف وحشوَه داخل كبسولة مفهوم، وقد لا نطيق ذلك، لكونه غير قابل للانضغاط في كبسولة واحدة، من جراء اشتغاله على قضايا عديدة، أو لكونه لا يتوفر على مضمون يميزه عن غيره، وقد يتكلف الواحد منا الكبسلة، فيحصل من ثمَّ على «كبسولة فارغة».

ثمة سؤال منهجي ها هنا: **ما ضابط كون الفيلسوف كبيراً؟**

هذا السؤال ليس يسيراً، ولا مباشراً. لعل من المقاربة الأولية المقبولة هنا، أن نقول إن من أهم سمات الفيلسوف الكبير كونه فيلسوفاً شاملاً، إلا أنه يصعب حصره في ذلك الوصف الثقيل، وبخاصة مع قلة الفلاسفة المعاصرين المتصفين بذلك، مما يُحيل منهجنا الذي نروم بناءه – حال إقرارنا لذلك الشرط الصعب – إلى منهج تاريخي صرف، وهو ما نرغب عنه، لرغبتنا في تجربة المنهج المقترح على فلاسفة معاصرين. ليس من اليسير إذا نحن وسَّعنا الدئرة السماتية للفيلسوف الكبير إيجادُ ضابط لـ: متى يكون الفيلسوف كبيراً؟

عِوض كونه فيلسوفاً شاملاً، يمكن القبول بمعيار تقديمه لـ فسلفة شاملة في مجال فلسفي رئيس، كما في مبحث الوجود أو المعرفة أو الأخلاق أو الجمال أو السياسة أو الاقتصاد. وفي العموم، يبدو أن حجم التأثير الفكري والمجتمعي للفيلسوف هو الأكثر بروزاً وإقناعاً، وفي هذا السياق، يقرر **راندال كولينز** في عمله التحليلي للأبعاد السوسيولوجية للفلسفات «المتميزة»، أن أهم الضوابط في ذلك، يتمثل في درجة تأثير الفيلسوف على الأجيال اللاحقة ومدى حضوره في أدبياتهم، مشيراً إلى ظاهرة «ندرة

الإبداعات الكبرى» في مجال الفلسفة[1]. ويشير راندال إلى ما يسميه بـ «رأس المال الثقافي للمفكرين»، طارحاً سؤال كيف يجذب المفكرُ الانتباه له؟. يجيب عن ذلك بأنه، إما أن يزعم المفكرُ بأن أفكارَه جديدة أو مُهمة، مع وجوب إسهامه في حل الإشكاليات لا في خلقها، وقدرته على خلق مساحات كافية للإبداع لمَنْ بعده[2]. ولو تأملنا حال ابن تيمية، لوجدنا انطباق ذلك عليه بشكل ملموس واضح، كما سيظهر ذلك لنا في أجزاء تالية.

الظفر بتوصيف مُكبسِل لهذا الفيلسوف الكبير أو ذاك يَنفحُنا بفوائد عديدة، ولعل من أبرزها أنه يُولِجنا في عقله أو لنقل في «رحاه الفلسفي»، مما يجعلنا نتفهم لماذا وكيف يختار قضايا بعينها، ولماذا وكيف يهرس القضايا ويعتصرها ويبرهن عليها وَفق هذا النحو الاستدلالي أو ذاك، وما المنشود الكلي النهائي الغائي له.

إن كبسلة الفيلسوف تُكسبنا القدرة على: إذابة الغموض في طروحات الفيلسوف، وتجميع المتشظي، وتوحيد المفترق في سردية مكثفة، واضحةً حبكتُها، جليةً شخوصُها، ظاهرةً شفراتُها، ولنا بعد ذلك أن نصدر حُكماً على قدر العمق المفاهيمي والتنظيري والنجاعة العملية والتطبيقية في معالجات الفيلسوف، وما يترتب عليها من إقدام أو إحجام حيال الاشتغال على فلسفته، فهماً وتشسيعاً وتطويراً وتفعيلاً.

محصول هذا الاشتغال، أن كبسلة فلاسفتنا من شأنها أنها تحقن الأدبيات العلمية بمداخل بحثية جديدة، قد يكون بعضها قادراً على تأسيس نماذج إرشادية (أو باراديمات) جديدة في هذا الحقل أو ذاك، بل قد تُفلح في الوصول

---

(1) انظر كتابه: علم اجتماع الفلسفات، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للترجمة، ط 1، 2019، ص 104-114.

(2) راندال، علم اجتماع الفلسفات ، ص 62-66.

إلى نظرية المعرفة ذاتها، لتغذيها بمناهج برهانية أو استنتاجية مبتكرة، الأمر الذي يُعظِّم الانتفاع من الاشتغالات على كبسلة الفلاسفة الكبار في إطار حضارتنا العربية الإسلامية، سواء أكانوا قدامى أم معاصرين.

بيد أن التوصيف المُكبسَل هذا، ليس يسيراً ولا مُتاحاً لكل أحد من القرّاء أو الباحثين في نتاج هذا الفيلسوف أو ذاك، حيث يتطلب: أدوات منهجية فعالة، وباقة مفاهيمية كافية من جهة، وقراءات تنقيبية معمقة في تراث الفيلسوف من جهة ثانية، وحشداً للشواهد الكافية الدالة على التوصيف المقترح من جهة ثالثة.

وحين يصدر توصيفٌ من هذا القبيل، تتلقفه الجماعةُ العلمية المتخصصة، وتقلِّب فيه الرأيَ وتتفحَّصه مَليّاً، وتصدر قراراً حياله، صريحاً كان أم ضمنياً، إما بالقبول أو الرفض؛ بنسب تتفاوت من حالة إلى أخرى. وقد يتضمن موقف الجماعة انشداداً نحو أحقية منح هذا الفيلسوف أو ذاك أكثر من توصيف أو لقب، إلا أنه غالباً يسود توصيفٌ أو لقبٌ واحد لدى الجماعة العلمية، كما نجد في الأدبيات الحديثة من نعت كانط بـ «فيلسوف العقل/ النقد» أو نحو ذلك، وشوبنهاور بـ «فيلسوف الإرادة/ التشاؤم» أو نحوه، ونيتشه بـ «فيلسوف القوة» أو نحوه، وهكذا لغيرهم[1].

(1) انظر مثلاً: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006؛ ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2014؛ م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط9، 2011؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2016؛ جان هرش، **الدهشة الفلسفية**، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: دار الجمل، روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط1، 2011؛ Bregham Dalgliesh, **Cortical Histroy: Foucault After Kant and** ؛2019 **Nietzshe**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84.

تكمن المشكلةُ البحثية في افتقار الأدبيات الفلسفية لمنهجية ملائمة لكبسلة الفلاسفة، وخلوِّها من أي مقاربات لبلورة توصيفات مُكبسِلة للفلاسفة الكبار، بغرض تحديد السمة العامة للفيلسوف عبر اصطياد النَّفَس الرئيس له والقضية الكبرى[1] التي يتمحور حولها فكرُه، مما يجعلنا نتقدم بهذه الدراسة التنظيرية من جهة اقتراح منهجية للكبسلة الفلسفية بعامة، والتطبيقية من جهة اشتغالها على أحد الفلاسفة الكبار في تراثنا العربي الإسلامي في انحياز واجب لإطارنا الحضاري، وتفعيلاً لمكوناته، وتجذيراً لمنطلقاته وأسسه، وتوسيعاً لإلهاماته وإشراقاته. وقد وقع الاختيار على العلاَّمة الكبير أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية - رحمه الله - بوصفه نموذجاً عملياً ملائماً لنا في هذه الدراسة في شقها التطبيقي، إذ هو في نتاجه وسيرته يستحق دراسات تحليلية تصنيفية، ولعلها إذ ذاك تُشعِل هذه الزاوية المعتمة في الأدبيات العربية والعالمية تجاه هذا الفيلسوف الكبير.

والإشكالية البحثية التي نعكف على بلورتها ومجابهتها في هذا الكتاب، تجهد لأن تتخطى تخوم الإشكاليات التقليدية كما في السياقات الأكاديمية الباردة، لتصل إلى صياغة إشكالية ذات طابع فلسفي منهجي، حيث إننا بصدد اقتراح منهجية لكبسلة فيلسوف مبدع، و«في كل فلسفة مبدعة قفزة كيفية هي التي يكون على الدارس أن يدركها، وهي انتقال من التأثر إلى صياغة إشكالية جديدة. والفيلسوف المبدع متأثر بغيره دون أن يمنعه ذلك من التأليف بين تأثراته حتى ولو كانت متعارضة، بحيث تشكِّل نسقاً جديداً يعترف مؤرخو الفلسفة بمميزاته»[2].

---

(1) قد تكون ثمة أكثر من قضية كبرى لبعض الفلاسفة، وذلك بحسب نتاج الفيلسوف ومعياره الفلسفي، مع توصيتي بألا تزيد عن قضيتين ما أمكن، لتكون الكبسلة محققة للغاية التي وُجدتْ من أجلها.

(2) وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، ص 36.

ومع مراعاة الجوانب المنهجية السالفة الذكر، أشير إلى أن الظفر بتوصيف مُكبسِل لأي من الفلاسفة الكبار، يدفع باتجاه أن نتوسل بأداة منهجية تحليلية فعالة لتراث هذا الفيلسوف، تُوصِلنا بأمان ودقة إلى التوصيف المنشود، وهو ما سنقدمه بالتفصيل في الفصل الثالث. ولكي نحقق متطلبات مشروعية المكتوب عنه (ابن تيمية)، فإن علينا الإبانة عن أبرز الأسباب التي دعتْ لاختياره في هذه المغامرة البحثية للكبسلة الفلسفية، وذلك في الجزء الموالي.

تشهد الأدبيات الفلسفية والدينية والفكرية العربية والعالمية انفجاراً بحثياً حيال إرث أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (661-728هـ / 1263 - 1328م)، وبخاصة بعد الكشف «عن النصف الآخر والخفي من فكر ابن تيمية» الذاهب إلى أن له «موقفاً فلسفياً يماثل أي موقف فلسفي آخر عرفه تاريخ الفلسفة في الإسلام»، مع كون «رؤيته للعالَم تتمتع بتماسك ذاتي كافٍ يقوم على أسس فلسفية ومنطقية واضحة وصلبة»، مع نجاحه في تجاوز مجرد دحض الخصوم إلى أن يكون «صاحب مشروع فكري»، حيث «قام ببناء نظام من الأفكار ينتمي إليه وحده»[1]، فصدرتْ مئاتُ الدراسات عن حياته وسيرته ونِتاجه البحثي ومنهجه العلمي خلال الثلاثة عقود الماضية، وتفاوتتْ الدراساتُ في عمقها ونضجها وموضوعيتها ومناهجها وأحجامها وحقولها المعرفية ولغاتها ومنافذ نشرها، كما تباينتْ في أهدافها ومراميها ومواقفها المعلنة والمضمرة على حد سواء، إلا أنها بمجموعها المشتت تتوحد في تبوئة ابن تيمية مكاناً سامقاً في هذه الأدبيات، تصحبها موجات شعبية متنامية للاهتمام بتراث ابن تيمية، في محاولة لفهم هذا التراث وتصنيفه بوصفه عالماً وفيلسوفاً ومُصلحاً، وبخاصة أنه «في تآليفه مطبوع

(1) أجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، ص 13. ثمة طروحات في الضفة الأخرى، تعارض كون ابن تيمية مجدداً في الفلسفة والفكر بل ترى فيه معادياً لهما، انظر مثلاً: عبدالعزيز العماري، مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد، بيروت: جداول، ط1، 2013. من الواضح أن الاتجاه في الأدبيات العربية والإسلامية والغربية يتجه نحو الاعتراف بالمكانة الفلسفية والفكرية الكبيرة لابن تيمية، مما يشي باستمرار نمو الدراسات المنقبة في نِتاجه؛ بغية التعرف على بعض المخفي أو المسكوت عنه أو غير المطروق. على أن التنوع في المواقف والتقييمات له ولغيره نافع؛ شريطة النأي عن الأطر المؤدلجة من هذا الطرف أو ذاك، كما نجد في عدد من الطروحات.

قائل لا ناقل.. [فـ] النقل عنده، للتدليل والإسناد، لا أنه مادة الكتاب، ولذا يستشعر قارئ كلامه أنه كماء منهمر، وغيث منسجم»[1].

يتأكد هذا الاهتمامُ بالتراث التيمي المتسم بـ «حسن التصنيف وُجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين»[2]، في ظل رسوخ قدمه في العلوم الشرعية والمنطقية[3] والفلسفية واللغوية؛ في قالب يعكس تطبيقاً مبكراً لجوانب من المحاقلة، أي المنهج المتداخل أو العابر للتخصصات، مع تبصره المعمَّق في التاريخ، وقوة تحليلية لغوية فائقة، وذلك أن «عربيته قوية جدا ومعرفته بالتاريخ والسير فَعجب عَجيب»[4]. ولم يكن الجغرافيا بأقل حظاً منه، إذ إنه استجاب للمطالب والأسئلة الواردة له من أقطار عربية وأعجمية عديدة، فوصلتْ أجوبتُه إلى ثلاث قارات (آسيا وأفريقيا وأوربا)، وتفاعل مع أكثر من 30 بلدة، مما حدا بالبعض إلى أن يطلق عليه أنه «بحق مفتي العالم»، مع ترجمة كتبه إلى عدة لغات ومنها الأردية والتركية والفرنسية والإنجليزية[5]، وهذا لا يعني البتة أنه لم يعانِ من حركات مناهضة لفكره ومنهجه، ولعل من أشد تمظهرات ذلك إتلاف كتبه وإخفائها وحرقها في

---

(1)- بكر أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 2019، ص 55.

(2) شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكاتب العربي، ص 389.

(3) يقرر **وائل حلاق** أن نقد ابن تيمية بلغ «ذروته في كتابه الكبير الأساس: الرد على المنطقيين، إحدى أكثر الهجمات المدمرة على الإطلاق التي وُجهتْ ضد المنطق الذي تبناه اليونان الأوائل، والشراح المتأخرون، وأتباعهم المسلمون»، حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص 78.

(4) ابن عبدالهادي، **العقود الدرية** ، ص39 .

(5) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 78-79.

قرون مختلفة[1]، ووصل الحال ببعض خصومه ومنهم البخاري الحنفي (ت 841هـ/ 1437م) أنه «لم يكتفِ بتكفير ابن تيمية فحسب، بل ذهب إلى تكفير من سمَّى ابن تيمية بشيخ الإسلام»[2]!

ولم يكن مثل ذلك هي التصرفات السلبية فقط، فمن ذلك أن ثمة مَنْ ربط نصَّ ابن تيمية - دون برهان علمي مقنع - بالتشدد الديني والإرهاب والعنف، ومن ذلك أنه يُشار إلى أن ابن تيمية هو العالم المسلم الوحيد الذي ورد اسمه في «تقرير لجنة الحادي عشر من سبتمبر» حَيث إنه «متهم بالاسم بكونه المؤسس لهذا التقليد [الـ]طويل من التعصب الشديد»[3]، وفي هذا السياق يؤكد باحث متخصص أن تقديس أفكار ابن تيمية من جهة وتحريفها أحياناً من جهة ثانية أسهم في تغذية التعصب والنقاش العقيم[4]، مع تشديده على أن ابن تيمية قادر على الدفاع عن نفسه بنفسه، داعياً الجميع إلى القراءة المتأنية المباشرة في كتبه وسيرته إن كانوا يمتلكون أدوات القراءة، واصفاً إياه بأنه «خبير روحي في الوسطية.. أي السبيل الوسط القابع في قلب الإسلام الموروث»[5]، وعادّاً ابن تيمية بأنه متطرف في اعتداله.

وإذا تقرر كل ما سبق، ومع الاستقرار المتزايد للنظرة التحليلية التي تدفع بابن تيمية خارج سياق التفسير الحَرفي للنص الديني، «حيث يُعبِّر ابن تيمية بدلاً من ذلك عن نظرية واقعية أو سياقية للمعنى.. ليس للكلمة إذا

(1) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 82.

(2) عبدالحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2019، ص 47.

(3) يحيى ميشوت، ابن تيمية ضد الإرهاب، ترجمة: مركز دلائل، الرياض: مركز دلائل، ط1، 2017، ص 77.

(4) ميشوت، ابن تيمية ضد الإرهاب ، ص 53.

(5) ميشوت، ابن تيمية ضد الإرهاب ، ص 28.

جردتْ من السياق معنى»[1]، وتجعل من ابن تيمية «مُدافعاً عن نظام من الأفكار يختلف عن التيارات الرئيسية التي أصبحت معروفة ومكرورة في الفكر الإسلامي، وخصوصاً الكلام والفلسفة بصيغهما المعروفة.. ليقدِّم خطاباً فلسفياً بديلاً»[2]، فقد أفلح ابن تيمية - كما يقول **جون هوفر** - في أن يلعب «دوراً رئيساً في النقاشات الجارية اليوم حول معنى الإسلام»[3] في سياق عالمي.

(1) هوفر، ابن تيمية - حياته وفكره، ص 180.

(2) أجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، ص 14.

(3) هوفر، ابن تيمية ، ص 216.

الفصل الثاني:

ابن تيمية: سيرةٌ ذاتيةٌ مُبرِقة



ابن تيمية: سيرةٌ ذاتيةٌ مُبرِقة

«رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما شاء».

ابن دقيق العيد الشافعي

ابن القيم مشيراً إلى اجتماع القوتين العلمية والعملية معاً لابن تيمية، يقرر: «فمن كانت له هاتان القوتان، استقام له سيره إلى الله ورُجي له النفوذ، وقوي على رد القواطع والموانع بحول الله وقوته، فإن القواطع كثيرة، شأنها شأن شديد، لا يخلص من حبائلها إلا الواحد بعد الواحد، ولولا القواطع والآفات لكان الطريق معموراً بالسالكين».

المسقط والنشأة

وُلِد تقيُ الدين (لقب) أبو العباس (كُنية) أحمدُ بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية (لقب أخذه من جده الخامس محمد) النُّميري (بطن من عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن العدنانية) في حرَّان[1] يوم الاثنين 10 ربيع الأول عام 661هـ (22-1-1263م) في بيت علم ودين، فأبوه شيخ حرَّان وحاكمها وخطيبها ومفتيها «الشهاب»: شهاب الدين

(1) يشير الدكتور بكر أبو زيد إلى أن حران بلدة مشهورة بين الشام والعراق، وينبه إلى أنها ليست هي التي بقرب دمشق ولا حلب، ولا هي التي في تركيا حالياً: المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 16-17. هذه المسألة تحتاج إلى تقصٍ وتثبُّتٍ جغرافيين وتاريخيين.

أبو المحاسن عبدالحليم، وجده «المجد»: مجد الدين أبو البركات عبدالسلام، الذي قال فيه ابن مالك النحوي الشهير: «أُلين للمجد الفقهُ كما أُلين لداود الحديد»[1].

يُذكر أن ابن تيمية هاجر مع عائلته من حرَّان إلى دمشق عام 667هـ، هروباً من التتار وعنفهم وهمجيتهم[2]. ومن البيّن اللافت أن ابن تيمية من أكثر العلماء المسلمين الذين حضوا بترجمات كثيرة تفصيلية، تقع في مجلدات كبيرة عبر مختلف القرون[3]، حتى لكأنك تشاهده وتعرفه عن قرب، فمما قيلَ في وصف خِلقته، أنه: «كان أبيض البشرة، أسود الرأس واللحية، قليل شيب اللحية.. ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، أبيض العينين، جهوري الصوت، فصيحاً، سريع القراءة، تعتريه حدةُ ثم يقهرها بحلم وصفح، كأن عينيه لسانان ناطقان، إذا أخذ يتكلم ازدحمت العبارة في فمه»[4].

تناول عبدالله السفياني بتحليل علمي متأنٍ مسألة اتصاف ابن تيمية بالحدة الشخصية والفكرية، مورداً المقولات التوصيفية الشهيرة في هذا الجانب وهي مقولات «معاصريه» الذهبي وابن رجب، خالصاً إلى أن هذه الحدة إنما هي في سياق المناظرة والجدل والحِجاج فقط، على أنه يقلِّل من حضورها إلى ما يقارب نفيها عنه، حيث يشير إلى أن القارئ في النص التيمي لا يجد

(1) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 15-17.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 18.

(3) انظر المشروع الضخم الذي أشرف عليه الدكتور بكر أبو زيد، وجاء في ثلاثة مجلدات: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (955 صفحة)؛ العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية (799 صفحة)؛ المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال (125 صفحة)، وهي من مطبوعات دار بن حزام في بيروت، ط 3، 2019.

(4) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 17.

هذه الحدة - وقد كنتُه -، وأنه «ليس في عباراته في الغالب جلبة وقرقعة، بل لغته سلسة وهادئة، لا تحتوي سباباً ولا شتماً ولا دعاء على الخصوم، كما هو موجود عند غيره من العلماء الذين وُصفوا بالشدة، مما يدل على أنه في حال الكتابة تسكن نفسُه، ويبتعد عما يثيره الخصومُ ويستفزونه به»[1]، مقارناً بينه وبين ابن حزم المتصف بسلاطة اللسان، لدرجة أن ابن خلكان جعل لسانه شقيقاً لسيف الحجّاج بن يوسف![2]

---

(1) عبدالله السفياني، ضوابط في النقد - دراسة في عقل ابن تيمية النقدي، بيروت: منتدى المعارف، ط1، 2014، ص 64.

(2) السفياني، ضوابط في النقد، ص 68.

«انطلق ابن تيمية صغيراً في اكتساب معرفته وفق طريقة بنائية تراكمية.. لذلك انتسب ابن تيمية لكثير من البيئات متعلماً»[1]. وبخصوص تنشُّكه وتعلُّمه إبَّان الطفولة، فقد «نشأ - رحمه الله تعالى - في تصون تام وعفاف وتأله واقتصاد في المأكل والملبس، برًّا بوالديه تقياً ورعاً عابداً نسَّاكاً صوَّاماً قوَّاماً، وأخذ عن أكثر من مائتي شيخ، كلهم دَماشقة وجُلهم حنابلة»، ومما يدل على بكور نبوغه أنه «حفظ القرآن وهو في الصغر، في سنِّ تعلم الخط والحساب وهو في الكتَّاب. أتقن العلوم من التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والتاريخ والجبر والمقابلة والمنطق والهيئة وعلم أهل الكتابين وأهل الملل الأخرى وعلم أهل البدع وغيرها في سن مبكرة، حتى إنه حذق العربية في أيام، وفهم كتاب سيبويه في أيام.. وكان إقباله على التفسير إقبالاً كلياً منقطع النظير.. ناظر واستدل وهو دون البلوغ. أفتى في سن السابعة عشرة من عمره.. درَّس في الحادية والعشرين من عمره.. بدأ درس التفسير في الجامع الأموي.. وهو ابن الثلاثين سنة.. بدأ في التأليف وهو ابن سبعة عشرة سنة»[2].

وكثيراً ما يربط ابنُ تيمية التعلم بالتعبد، فهو يُكثر من تقرير العلاقة الترابطية بينهما، كما في قولته الشهيرة التي ينقلها عنه تلميذُه اللامع ابن القيم بعد فراغه من التنسك من الفجر إلى نحو انتصاف النهار: «هذه غدوتي، ولو لم أتغدَّ هذا الغداءَ سقطتْ قوتي»[3].

(1) عبدالهادي الشهري، **الخطاب الحِجاجي عند ابن تيمية**، بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2013، ص 78.

(2) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 18-20.

(3) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم القاهرة، دار الحديث ط3، 1999 ، ص 96.

لم يكتفِ ابن تيمية بنمط التعلم السطحي، بل نشِط في أنماط من التعلم الفعَّال العميق، حيث كان يعمل على جعل معرفته «عاملاً مؤثراً في تنشيط ملكة الإدراك.. والملكة الإدراكية تتضمن مهارات التفكير بعامة، ومنها مهارات التفكير النقدي.. وكذلك مهارات التفكير الإبداعي.. وهناك صنف ثالث من مهارات التفكير وهو مهارات الممارسة»[1]، حيث انغمس في القراءة والتعلم والتفهم والكتابة والمحاجة والبناء في وقت مبكر من عمره، وخلَّف تراثاً ضخماً، كما سيتضح ذلك لنا في المحور الموالي.

(1) الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، ص 82-83.

من نتائج تلك الذخائر التكوينية المبكرة، أن ابن تيمية خلّد نفسه ضمن أكثر العلماء المسلمين تأليفاً، إذ لا «يُعلم في الإسلام من صنَّف نحوَ ما صنَّف ولا قريباً منه، إلا أفراداً قليلين، وقد قُدرتْ مؤلفاتُه بخمسمائة مجلد، وبأربعة آلاف كُرَّاس أو أكثر، وقد بلغ ما يكتبه في اليوم والليلة أربع كراريس، وكان يكتب جلَّ مؤلفاته من حفظه، وكان ذا قلم سريع الكتابة، إذا رَقَمَ يكاد يسابق البرق إذا لَمع، ولكن كان خطه في غاية التعليق والإغلاق.. ومن مؤلفاته ما ألَّفه في قَعدة، مثل الحموية، ألفها بين الظهرين سنة 298 وعمره سبع وثلاثون سنة»، وألَّف بعض كتبه وهو في السجن، ومن ذلك أن ألَّف في سجن مصر: الرد على البكري.. وألَّف ما لا يُحصى في سجن قلعة دمشق، ومنها: الرد على الإخنائي[1]، والصارم المسلول[2].

ولئن كانتْ هذه تآليفُه الكثيرة السخية المتدفقة، فلنا أن نتساءل عن معدل منجزه الكتابي اليومي (كم يكتب)؟ قمتُ بإحصاء هذا المعدل، فوجدت أنه يكتب في اليوم ما بين 5.5-7 صفحات دون انقطاع منذ سن 17 عاماً[3]. على أن ابن تيمية يشتغل أحياناً على مراجعة نصه وتجويده، وكأنه يُعدُّ طبعات

(1) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 24.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 31-32.

(3) جرى حسابُ هذا المعدل بناء على المعطيات الآتية: عمره 67 سنة (بالهجري، وبالميلادي 65 سنة)، حذفتُ من عمره 17 سنة، حيث عرفنا أن بداية تأليفه كان في هذا العمر، فنتج لدينا عمر صاف للتأليف يقدر بـ 50 سنة، ثم قدرتُ أن عدد الصفحات التي كتبها ما بين: 100-130 ألف صفحة، على اعتبار أن كل كراسة تتكون في المتوسط من 25-30 صفحة أو كل مجلد يتكون من نحو 200-250 صفحة وفقاً لبعض التقديرات المتخصصة في الأدبيات التراثية، فإذا قسمنا 100-130 ألف صفحة على 50 سنة على 365 يوماً، نتج لدينا أنه يكتب ما بين: 5.5-7.1 صفحة يومياً.

مُنقَّحة ومزيدة وفق ممارستنا الكتابية الحديثة، إذ كان - كما يصور لنا تلميذُه ابن عبدالهادي - «يُقرأ عليه في تلك المدة من كتبه، وهو يصلح فيها ويزيد وينقص»[1]، وقد ثبت أنه رجع عن بعض الأقوال «لما تبين له الدليل على خلافها»[2].

وفي تأكيد سمة التجديد الديناميكي في فكر ابن تيمية، يشير **عبدالحكيم المطرودي** إلى أن المدقق في فكره، يجد أنه «كان فكراً غير جامد، بل هو فكر يعتمد على الدراسة والمناقشة العميقة للمسائل، ثم بني على ذلك ما انتهى إليه رأيه في تلك المسائل، وهذا أدى إلى أن أقواله في المسائل ربما تغيرتْ، بناء على تغير سياقي من إطلاعه على دليل جديد أو لوجهٍ من وجوه التأويل أو غير ذلك»[3].

---

(1) ابن عبدالهادي، العقود الدرية، ص 343.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 79.

(3) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص 14.

لا يكتمل فهمُنا للسيرة الفكرية للشخصية المبحوثة، إلا إذا أفلحنا في موضعتها ضمن تضاريس الفكر وطيف الأنساق، وبخاصة ما يتعلق بفكر الأنا، مع مقارنات ذكية مع فكر الآخر، إن كان الموضوع المبحوث يقتضي ذلك أو يُفيد منه بوجه ما، يبرر عنتَ المقارنة وكُلفة التحليل. وأحسب أننا بحاجة ماسة إلى تطوير منهجيات دقيقة تمكّننا من فهم السيرة الفكرية، فمن يتصدى لذلك؟

ويتأكد هذا المسلك التنقيبي التحليلي مع شخصيتنا المبحوثة في هذا الكتاب، وذلك أن ابن تيمية يُعدُّ من أكثر العلماء المسلمين نجاحاً في تأسيس حقل مدارسة الأفكار والأنساق المعرفية أو ما بات يعرف حديثاً بـ حفريات أو أركيولوجيا المعرفة[1]، حيث تعج نصوصه بحفر فكري تنقيبي، وتتبع عجيب لأسس الأفكار لدى الشخصيات المفتاحية التي يحددها بدقة مدهشة، وبلورة لأسباب تشكّلها وعوامل تطورها، مع عنايته الكبيرة بتاريخ الأفكار وسياقات تخلّقها، سواء كان ذلك من الناحية الدينية أو المجتمعية، ولهذا نرى نصوصه تحفل عادة بعدد كبير من تلك الأفكار والشخصيات، مع اتسامه بقدر عالٍ من الإنصاف والتجرد في الحكم والتقييم[2] والدقة في النقل والعزو، مقرراً وجوب أن «يعطى كل ذي حق حقه، قولاً للحق

---

(1) من أشهر من اشتغل في هذا المجال ميشيل فوكو، كما في كتابه الشهير **حفريات المعرفة**، وانظر مثلاً: سمير سليمان، **أركيولوجيا الذات والآخر في الفقه الإسلامي**: بحث في القابليات والتمكينات الوحدوية السياسية والتقريبية، مجلة مسارات، ع 13، 2018، ص34-50.

(2) ثمة معالجات تفصيلية رصينة حيال اتسام ابن تيمية بمثل تلك الصفات، ومن ذلك ما يقرره **عبدالله السفياني** من أن ابن تيمية يتصف بالعدل والإنصاف والتجرد مع الخصوم؛ واضعاً ذلك في مسارين متكاملين: تنظيري وتطبيقي، انظر: السفياني، **ضوابط في النقد**، ص164-171.

واتباعاً للعدل»[1]، ويطبّق هذا الإنصاف عملياً، مع صرامته الكبيرة في التعامل مع الأفكار (وحدته اللفظية أحياناً)، فتراه مثلاً يقول عن أرسطو - وهو خصم ديني وفكري - «ولا ريب أن كلام أرسطو في الإلهيات قليل، وفيه خطأ كثير، بخلاف كلامه في الطبيعيات فإنه كثير، وصوابه فيه كثير»[2].

لا نزعم البتة أننا نقوم ها هنا برسم الخريطة المعرفية لعصر ابن تيمية بشكل مفصَّل دقيق، وإنما هو مجرد إلماحة خاطفة إلى شخصيات مفتاحية سبقتْ ابن تيمية وتلته، مع تركيزنا على تلك الشخصيات التي يُكثِر الحديثَ عنها في نصوصه المختلفة؛ بحسب ما وقفنا عليه في النصوص المُحلَّلة. وسيكون مفيداً لو وسَّعنا نطاق خريطتنا بحيث تشمل شخصيات مفتاحية غربية، حيث يمكن أن تُعينَ حينذاك على تلمس بعض الاستنتاجات لدى القارئ أو ربط بعض الأفكار أو المفاهيم أو المداخل أو المنظورات، تخلّقاً وتطوراً وتبدلاً. ولكي نُيسر مُهمة مثل هذا التحليل والاستنتاج والربط المتوخى، فسنجعل الشخصيات المفتاحية المختارة في جدول مختصر، نقسمه إلى عمودين رئيسين، يحتل الأيمنُ منهما الفكر العربي الإسلامي، ويعكس الأيسرُ الفكر الغربي، وقد رأينا الابتداء بشخصية **واصل بن عطاء** (توفي 131هـ / 748م) لكونه يمثل الشخصية الكلامية الأولى البارزة، التي كان من شأنها بروز المدرسة الاعتزالية، وما نتج معها وعنها من مدارس كلامية ونزاعات فكرية وفلسفية عريضة، واضعين قبالته شخصية مفتاحية غربية متزامنة معه، وهو **الراهب بيد** (توفي 735م)، حيث جهد في نشر العلوم القديمة المسيحية وأنشأ المدارس في سبيل تحقيق ذلك[3]، وسنعزو

---

(1) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، درء **تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008، مج 2، ص 491.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 4، ص 540.

(3) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الغربية**، القاهرة: دار العالم العربي، 2012، ص 65.

الشخصيات الغربية إلى بلدانهم، لما لذلك من دلالة على بعض المسائل من جهة تَشكل خريطة الفكر الغربي وتطوره وارتحالاته.

جدول (1) شخصيات فكرية عربية إسلامية وغربية

ابن تيمية 661-728 هـ (1263-1328م)			
الشخصيات العربية الإسلامية		الشخصيات الغربية	
واصل بن عطاء	80 - 131 هـ (ت 748م)	الراهب بيد (انجلترا)	ت 735
أحمد بن حنبل	164 - 241 هـ (ت 855)	ألكوين (انجلترا)	ت 804
أبو يوسف الكندي	185 - 256 هـ (ت 873)	جون سكوت أريجنا (ايرلندا)	ت 877 عاصر أريجنا الكندي ويؤمن بأنه لا فرق بين بين الدين والفلسفة الحقة.
ثابت بن قرة	221 - 288 هـ (ت 901)	بطرس دمياني (إيطاليا)	ت 1072 صاحب مقولة (الفلسفة في خدمة اللاهوت).
أبو الحسن الأشعري	260 - 324 هـ (ت 936)	القديس أنسلم (إيطاليا)	ت 1109
الفارابي	260 - 339 هـ (ت 950)	بيير أبيلار (فرنسا)	ت 1142
أبو هشام الجبائي (البهشمي)	275 - 321 هـ (ت 933)	المتصوف هوج دي سان فيكتور (فرنسا)	ت 1141
القاضي عبد الجبار الهمذاني	359 - 415 هـ (ت 1025)	ألكسندر أوف هاليس (انجلترا)	ت 1245
ابن سينا	370 - 427 هـ (ت 1037)	روجر بيكون (انجلترا)	ت 1294
ابن حزم	384 - 456 هـ (ت 1064)	القديس توما الأكويني (إيطاليا)	ت 1274
عبد القاهر البغدادي	ت 427 هـ (ت 1037)	تأسيس جامعة السوربون وبعدها بقليل تأسست جامعة أكسفورد	1253 شهدت هذه الفترة تحريم تدريس كتب أرسطو بعد وصول الترجمات العربية

أبو المعالي الجويني	419 - 487 هـ (ت 1085)	مارتن لوثر (ألمانيا)	ت 1546
أبو حامد الغزالي	450 - 505 هـ (ت 1111)	وليم أوف أوكام (فرنسا)	ت 1349
أبو الفتح الشهرستاني	479 - 548 هـ (ت 1153)	فرنسيس بيكون (انجلترا)	ت 1626
أبو الفتوح السهروردي	549 - 587 هـ (ت 1191)	رينيه ديكارت (فرنسا)	ت 1650
ابن رشد	520 - 595 هـ (ت 1198)	اسبينوزا (هولندا)	ت 1679
فخر الدين الرازي	544 - 604 هـ (ت 1149)	توماس هوبز (انجلترا)	ت 1679
سيف الدين الآمدي	551 - 631 هـ (ت 1233)	جون لوك (انجلترا)	ت 1704
ابن عربي	558 - 638 هـ (ت 1240)	بركلي (انجلترا)	ت 1753
ابن سبعين	614 - 669 هـ (ت 1269)	ديفيد هيوم (انجلترا)	ت 1776
التلمساني	610 - 690 هـ (ت 1291)	كانط (ألمانيا)	ت 1804
ابن خلدون	732 - 808 هـ (ت 1406)	هيجل	ت 1831

عرض معلومات من قبيل ما أوردناه في الجدول السابق، هو مهماز لاستنتاج العديد من النتائج أو الافتراضات الأولية، فما بالكم لو أنجزنا منهجية دقيقة لتنفيذ تحليل فكري سياسي تاريخي جغرافي للأفكار والأنساق وتخلقها وارتحالاتها وتطورها وتبدلها وتكاملها وتصارعها، حيث ستعظم الفائدة آنذاك، فلربما يقودنا ذلك إلى بلورة موضوعات بحثية عميقة،

وافتراع مباحث جديدة، وهو ما يتعين علينا إنجازه عبر الجهود البحثية المتراكمة، على أننا نشير إلى أهمية الإفادة من منهجية ابن تيمية ذاته في مبحث حفريات المعرفة، وتتبع أصول الأفكار وأنساقها، إذ إنها تحمل شذرات تنظيرية ناجعة، مع قاعدة واسعة من التطبيقات العملية في نصوصه العديدة.

يتعين القول هنا، أنني لن أمارس في هذا الكتاب ما يمارسه كثيرون بخصوص الربط المتكلف مع الأدبيات الغربية والفلاسفة الغربيين، سواء من جهة القول بأسبقية عالم أو فيلسوف عربي مسلم في هذه المسألة أو النظرية أو المفهوم، حيث إنني لا أرى أننا مفتقرون من حيث الأصل إلى مثل ذلك السلوك البحثي الإلصاقي. نعم، لسنا مفتقرين إليهم، بل مفتقرون إلى إحداث التراكمية الفكرية داخل أدبياتنا العربية الإسلامية ذاتها، سواء تشابهتْ في بعض مسائلها ونظرياتها ومفاهيمها مع أدبيات الآخر أو تنافرتْ، مما يوفر لنا نمطاً من **التفلسف النقي**، تماماً كما فعل الغربيون، حيث قشروا الفكر اليوناني مما علق به، وظفروا باللب وثمَّروه وكاثروه، وفي هذا تعزيز لما أسميناه بـ **الأنفة الفلسفية**، ولقد عمد الإغريق إلى الشيء ذاته في ربيعهم الفلسفي، وهي الفترة المُسماة بـ «الهيلينية»، حيث خلّصوا فلسفتهم من الكثير من الأبعاد ذات الصلة بالشرق القديم، ومن ذلك «جوانبها السحرية، وصلاتها بالعمل المباشر، فانفصلتْ المعرفةُ لأول مرة عن التجربة»[1]. وهنا نلحظ أن هذا التقشير هو إيجابي في جانبه الأول (كشط السحري)، وسلبي في جانبه الثاني (محو التجريبي)، حيث أحدث فصاماً نكداً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، ومن ذلك ما يتعلق بتفعيل الروح التجريبية في البحث العلمي، وهي مسألة مبحوثة بعمق في مظانها.

(1) قنصوة، فسلفة العلم، ص 101.

وما يهمنا في هذه الإلماحة، إنما هو التأكيد على ممارسة الأنفة الفلسفية بقدرها، مع ما يتطلبه ذلك من الحذر من تقشير ما لا يجوز تقشيره! وفي هذا حقنٌ لهذه الأنفة بقدرٍ من الاعتدال والتوازن، وما يقتضيه ذلك ويتطلبه من نِشدان الحق؛ بأدلته ومنهجه من أي مصدر كان، فهي ليست غاية بحد ذاتها، وإنما سلوك يتغيا تحقيق غاية أسمى.

اشتهر ابن تيمية بالكرم والشجاعة، ومن شجاعته المشهودة، ما يُذكر في ثباته الجسور «في وقعة شقحب – قبلة دمشق 37 كيلاً، والكسروان، وموقفه مع قازان»، وهو القائد المغولي المعروف بهمجيته الطاغية وشراسته الجامحة. واشتهر بحرصه التام على الاستقلالية، حيث إنه لا يقبل الأعطيات ويعاف المناصب (مثل قاضي القضاة)، «فآلَتْ ميزةً؛ خلّدتْ ذكره في العالمين، وغاب أصحاب الولايات بأبهتهم»، مُكتفياً بما يسدُّ حاجتَه على يد أخيه شرف الدين (الشرف)، إذ إنه هو القائم على معاشه[1]. سُجن ابن تيمية سبع مرات خلال ما يقارب 34 سنة (من 693-728 هـ)، أربع منها في مصر، وثلاث في دمشق، في مدد متفاوتة تصل إلى نحو خمس سنوات، وكانت هذه السجناتُ في العادة من جراء «استعداء السلطة عليه من خصومه»[2]، وقد عُرف عنه العفوُ والصفحُ عن خصومه، ومن ذلك ما قاله القاضي **ابن مخلوف المالكي**: «ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نبقِ مُمكناً في السعي فيه، ولما قَدَر علينا عفا عنّا»[3].

ها هو التاريخ يكرر بعض صفحاته حيال تنكر المكان للإنسان (مثلما حدث لسقراط في أثينا)، فها هي دمشقُه التي أحبها وأحسن إليها ودافع عنها بكل قوة وإخلاص، تتنكر له، فتفرض عليه موتاً بطيئاً في سجن قلعتها، حيث قضى ابنُ تيمية في سجنته الأخيرة نحواً من سنتين وشهرين، وتوفي

(1) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 22-23، 26.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 31، وللتفصيل حول سجناته وأسبابها وآثارها: 32-37، وانظر أيضاً: المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص 44-47.

(3) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 36.

رحمه الله داخلها ليلة الاثنين 20 ذي القعدة 728هـ (26-9-1328م)، وكانوا قد منعوا عنه قبيل وفاته بنحو ستة أشهر القلم والحبر والورق (تحديداً يوم الاثنين 1 جمادى الثانية) وحُملت كتبُه إلى المخزن، فاضطر للكتابة لأصحابه بالفحم، مؤكداً كما يقوله تلميذه ابن عبدالهادي أنه كان يؤمن بأنه «كان يقاتل من أجل الحقيقة.. وفي نهاية الرسالة يُعيد ابن تيمية صياغة معركته باعتبارها جهاداً»[1].

وحين مات ابن تيمية، شيَّعه نحو 75 ألف من الرجال والنساء، ودُفن في مقبرة الصوفية في دمشق، بجوار أخيه الشرف (الذي كان يرعى معاشه) المتوفي في العام نفسه[2]، مما يؤمئ إلى أن استقلاليته صاحبتْهُ إلى مدفنه، إذ لم يَحتجْ إلى أحد بعد معونة الشرف له. «ويذكر ابنُ رجب أنه صُليَ عليه صلاةُ الغائب في غالب بلاد الإسلام القريبة والبعيدة، حتى أنه ورد أنه صُليَ عليه في الصين ونُودي: الصلاة على ترجمان القرآن»[3].

(1) هوفر، ابن تيمية، ص 82.

(2) هوفر، ابن تيمية، ص 81-82.

(3) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص 60.



الفصل الثالث:

منهجية مقترحة لكبسلة الفيلسوف



منهجية مقترحة لكبسلة الفيلسوف

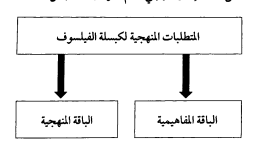
«إن معرفة اصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين واصله، واصل ما تولّد فيه من اعظم العلوم نفعاً».

ابن تيمة

الإطار المنهجي العام لكبسلة الفيلسوف

في ممارستنا البحثية هذه ولتحقيق أهدافها المتمحورة حول بلورة توصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار، فإنه يتعين علينا تأمين العَتاد المنهجي الكافي، والذي نعرض له كما في الشكل الآتي:

شكل (1) الإطار المنهجي العام للتوصيف المكبسل للفلاسفة



هاتان الباقتان تتعاضدان وتتكاملان لبناء الإطار المنهجي العام للكبسلة الفلسفية المتوخاة، ويمكننا استعراض تينك الباقتين باختصار كما يلي:

1. **الباقة المفاهيمية،** حيث يتوجب ابتكار أو تطوير المفهوم أو المفاهيم المركزية التي تكون بمثابة نواة الباقة المنهجية، فتشكل منصة الانطلاق نحو الوصول إلى كبسلة الفيلسوف، بحيث يغدو المفهوم الأداة الرئيسة للولوج إلى نص الفيلسوف؛ بغية القبض على فكرته الكبرى، والإيقاع بها في توصيف مُكبسِل للفيلسوف. من الجلي أنه ليس بمُكنة كل مفهوم أن يحقق هذا الإنجاز، حيث يتوجب اتصاف المفهوم بجملة من الصفات التي سنعرض لها بقدر من التفصيل في جزء تالٍ.

2. **الباقة المنهجية،** تعكس الباقةُ المنهجيةَ العلمية التي تُقدرنا على تلمس أو إنضاج كيفية ما، من شأنها ترجمة الباقة المفاهيمية في عملية بحثية تنتظم خطوات عملية واضحة متسلسلة؛ توصلنا في نهاية المطاف التحليلي إلى توصيف مُكبسِل للفيلسوف. ونظراً لكون هذه المنهجية تمثل إطاراً مقترحاً لأول مرة، فسوف يكون لزاماً علينا أن نعرض للمنهجية وفق منظورات متكاملة تُمدنا بأدوات كافية للقراءة والتحليل والتجريد والتركيب والاستنتاج والبلورة والكبسلة. هذا الأمر، يجعلنا نذكِّر بضرورة التعامل مع هذا الإطار المنهجي الأولي المقترح في كامل أجزائه وأبعاده وخطواته وتجلياته، مع تلمس مسارات تنفيذه في الجانب التطبيقي على الفيلسوف المبحوث (ابن تيمية)، ليكتمل منظورا التنظير والتطبيق معاً، وفي هذا معاونة للقارئ على الحكم على قدر نجاعة ما نضعه من منهجية مقترحة للكبسلة الفلسفية.

بخصوص العَتاد المفاهيمي، فإنني أقترح مفهوم الأساس المرجعي، ونقصد به: ما يؤشر على القضية الرئيسة (أو قضايا رئيسة) التي يستخدمها الفيلسوفُ - بقوالب صريحة مباشرة في الغالب - لتأسيس: مِعماره الفلسفي، وعَتاده المنهجي/ وذخيرته الاستدلالية.

إن المعنى الرئيس في مفهومنا المقترح إنما هو الرجوع إلى شيء ما سابق، يمكننا نعتُه بالأصل أو الأساس، حيث إن كلمتي «أساس» و«مرجع» تثوبان معاً في نهاية مطافهما الدلالي إلى نوع من «الإياب» إلى أصل أو أساس، وهذا هو ما نتغياه جوهرياً في هذا المفهوم.

وفي سياقه، يسعنا أن نوظف دلالات وكلمات عديدة، قد تعين على إيصال المعنى المراد وتعميقه في الأذهان. ومن ذلك كلمة المِرجاع، وهي صيغة مبالغة (على وزن مِفعال) مشتقة من اسم الفعل «رَجع»، والرجوع والإرجاع والاسترجاع مؤذن بأننا مُقدمون في عملنا البحثي على استعادة الفيلسوف بعد غيبة طولى، فنرده إلينا، وهو حامل ما قيمته كبيرة من الأفكار، وهو الأصل الذي أقام عليه مِعماره الفلسفي برمته.

لاسترجاع الفيلسوف مسارات وتمظهرات عديدة، تتحقق وفق قناعات الباحث وطبيعة المبحوث، ولعل من أهمها ما يلي:

1. **استرجاع الفيلسوف من الفروع إلى الأصل.** حيث يستهدف بحثُنا في نص الفيلسوف - عبر عمليات التجريد والتحليل والتركيب والاستقراء الاستنتاج والاستخلاص- تجاوز الفروع، والعودة بالنص إلى الأصل. إنها وثبة أصولية إذن.

2. **استرجاعه من العمق إلى السطح.** يُعرف عن الفيلسوف أنه يتوغل في نصه، مما يغمره في أعماق قد تُخفي دررَه وكنوزه، وهو ما يجعل تنقيبنا في نصه يتغيا استرداد الفيلسوف صوب السطح؛ من خلال صبِّ قالب للفكرة الرئيسة له، وإقعاده عليها.

3. **استرجاعه من الغموض إلى الوضوح.** قد يكون نصُ الفيلسوف أو بعضُه متلفِّعاً بغموض يُبعده عن الكثير، الأمر الذي يجعل بحثنا يتكفل بإعادته إلى جادة الوضوح؛ عبر تجلية فكرته المحورية.

4. **استرجاعه من التطويل إلى الاختصار.** يخلِّف الفيلسوف في العادة نصاً كبيراً يتمثل في مئات بل آلاف الصفحات في بعض الأحيان، مما يوجب السعي لدعوة الفيلسوف إلى مائدة الاختصار؛ عبر كبسلته في مفهوم مرجعي.

5. **استرجاعه من التشتت إلى الائتلاف.** حين يعالج الفيلسوفُ قضاياه، فإنه يضطر إلى تقسيم نفسه على عدة جبهات للاشتباك مع العديد من القضايا وإشكالياتها، وهذا ما يحوجنا إلى لملمة الفيلسوف إلى قالب؛ يأتلف فيه فكرُه في إهاب فكرة كبيرة.

6. **استرجاعه من التفرق إلى التوحد.** قد يبدو الفيلسوف لكثيرين أنه متفرق على وجهات عديدة، وأنه لا ناظم لنصه ولا موحداً، مما يوجب على البحث التنقيبُ عن الوحدة في النص.

7. **استرجاعه من الجزئي إلى الكلي.** يتناول الفيلسوفُ الكثيرَ من القضايا في إطار الجزئي، مما يُبعد الكلي (أو العام / المشترك) ويجعله في «خلفية» النص، وهو ما يجرنا إلى: نِشدان الكلي وبلورته؛ عبر أدواتنا المنهجية والتحليلية في الكبسلة الفسلفية.

8. **استرجاعه من النسبي إلى المطلق.** في معالجته للقضايا المختلفة، يتوسل الفيلسوفُ بعدد من الأمثلة الحياتية والتطبيقات العملية، الأمر الذي قد يجعل البعض معتقداً أن نصه خالٍ من المطلق أو مما يقترب من المطلق (لا نتشدد حيال مفهوم المطلق أو حدوده)، وهو ما يُلزِم بالكشف عن ذلك، عبر اصطياد الفكرة المحورية المتجاوزة.

وكون هذا المفهوم (مِرجاع) هو صيغة مبالغة، فإن مؤدى هذا أننا نكلف أنفسنا في سياق بحثنا بالرجوع والإرجاع والاسترجاع للفيلسوف؛ عبر القراءات المتأنية والمتكررة والتراكمية في نص الفيلسوف وتراثه وسيرته وسياقه الفكري، حيث يمثل ذلك شرطاً رئيساً لتحقيق ضابط كون الاسم صيغة مبالغة، فضابطه كما هو معروف: الدلالة على كثرة حدوث الفعل. ولعل في هذة اللقطة اللغوية، ما عساه يصدُّ الباحثَ المستعجل الذي يروم قطف ثماره البحثية من قراءات عجلى وتحليلات مبتسرة، إذ إنه لم يدفع كُلفة وفاء بحثه بمتطلبات المِرجاع.

والمِرجاع مفهوماً، يمكن أن ننظر إليه أيضاً بوصفه اسم آلة، وكأن هذا المفهوم إنما هو أداة لاسترجاع الفيلسوف إلى حياض الأفكار الكبيرة. ولو استثقل بعضكم هذا الوزن، فيسعه استخدام مفهومنا الرئيس: **الأساس المرجعي**، فالعبرة بالدلالة المقصودة، ولا مُشاحة البتة هنا في الاصطلاح، فالمعنى «أشيع وأسير حكماً من اللفظ»، كما يقول ابن جني في خصائصه، ونشايع ها هنا أبا عثمان في قوله إن: «زينة الألفاظ وحليتها لم يقصد بها إلا تحصين المعاني وحياطتها، فالمعنى إذاً هو المكرم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم»[1].

---

(1) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: الشربيني شريدة، القاهرة: دار الحديث، ط1، 2008، مج 1، ص 163، 204 (ملاحظة: لم أحصل للأسف على تحقيق النجار).

واقتراحنا لمفهوم الأساس المرجعي هو من طِينة اشتغالات ابن تيمية نفسه، فهو: **مفكر الأسس** بامتياز، إذ إنه يُولي أهمية كبرى لـ الأسس أو الأصول حيال:

1. **المسائل الكبرى**، ومنها: الدين/ الإسلام/ الإيمان/ الاعتقاد/ الفقه/ الأحكام/ الشريعة/ السنة/ المذهب/ التفرق/ الملل/ الضلال/ البدعة/ الكفر/ الشرك؛ والعقل/ الفلسفة/ العلم/ العلوم/ الأدلة/ الكلام/ الشبهة/ فساد القول.

2. **أصول الأشياء**: أصول المسائل/ أصول النزاع/ أصول المحرمات/ أصول الصناعات/ أصول المقالات/ أصول هذا العالم أو ذاك/ أصول المبتدعة/ أصول المتفلسفة/ أصول الملاحدة/ أصول طريقهم؛ أصل الأصول ونحو ذلك كثير.

ومن ذلك قوله: «فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين وأصله وأصل ما تولَّد فيه من أعظم العلوم نفعاً. إذ المرء ما لم يُحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها، يبقى في قلبه حَسكة»[1] وقوله: «فإن تلك الفروع الحسنة إن لم تكن على أصول محكمة وإلا لم يكن لها منفعة»[2]، ويذكِّرنا ابن تيمية في أحد سياقاته التقويضية في الرد على بعض أهلِل الملل بمقولة شهيرة لـ **الشعبي**، قال فيها: «يأخذون بأعجاز لا صدور لها، أي بفروع لا أصول لها»[3].

---

(1) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991، مج 10، علم السلوك، 368.

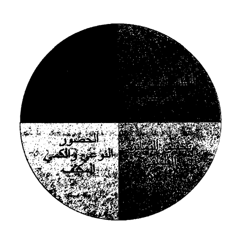
(2) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد الخليل، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ، ص 358.

(3) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1، 1986، ج8، ص355.

إذن، لئن كان ابن تيمية يقرر بأن «أصل الأصول معرفة حدوث الشيء من الشيء»[1]، فإن لنا أن نتوخى تلمس أصل أصول ابن تيمية عبر معرفة المكتوب من الكاتب، وهذا يُشرعن لمنهجيتنا التحليلية التي تتعاطى مع النص التيمي مباشرة، دون وسائط (كما سنجلي ذلك لاحقاً).

ولكي يكون هذا المفهوم (=الأساس المرجعي، المِرجاع) الذي نقترحه ناجعاً وعملياً في آن، فإننا نبادر بتحديد أهم سماته التي تعكس ملامح: قوته المفاهيمية، ومواطن فعاليته الاصطلاحية؛ في بلورة كبسلة فلسفية دقيقة، واضعين إياها في أربع سمات كبار متكاملة، نعرضها في الشكل الآتي:

شكل (2) أهم سمات مفهوم الأساس المرجعي للكبسلة الفلسفية



(1) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، النبوات، تحقيق: عبدالعزيز الضويان، الرياض: أضواء السلف، ط1، 2000، ج1، ص 299.

ويمكن استعراض هذه السمات باختصار كما يلي:

1. **البناء التجريدي والتركيبي**

مفهومنا الأساس المرجعي يتجاوز سطحية «المفهوم البسيط» Concept مثل: الطول والوزن والحرارة والتفوق الأكاديمي والربح، ليصل إلى عمق «المفهوم البنائي» Construct مثل: العدالة والجمال والحب والصحة والعقل والبرهان والفطرة، حيث يعكس مستويات تجريدية وتركيبية أعلى مقارنة بالمفهوم البسيط، وقد يكون من الصعب أو حتى المتعذر ملاحظته أو استكشافه بشكل مباشر، مما يجعله مفتقراً إلى أدوات متطورة من أجل بنائه واستكشافه نوعياً، وقياسه كمياً؛ عبر بلورة العوامل أو الأبعاد أو المتغيرات التي تعكس دلالالته وتعبِّر عن جوهره.

2. **تحقيق التمايز الفلسفي**

لكي يؤدي وظيفته بجعلنا نمايز بوضوح بين هذا الفيلسوف وذاك، بما يمكِّننا من كبسلة الفيلسوف المبحوث، فإنه يتوجب على مفهوم الأساس المرجعي أن يكون متسماً بكونه ذا مضمون فلسفي ثري خاص، أي أنه لا يكون عاماً، فلا يسم الفيلسوف بميسمه، فالعموم يجعله داخلاً في معمار أكثر الفلاسفة أو بعضهم، فيفقد حينها قدرته على تحقيق التمايز المطلوب الذي يعدُّ شرطاً رئيساً للكبسلة الفلسفية. وهذا ما يجعلنا نُبعد الأطر الدينية الصرفة، حيث نجزم بوجودها لدى أغلب الفلاسفة بطريقة أو أخرى، مثل سمة الرجوع إلى نصوص الوحيين والاهتداء بهما، أو تحقيق التوحيد وتحصينه، ونحو ذلك. ويدخل في إبعادنا هذا كافةُ الأطر التي تُعدم أو تُضعف وظيفة التمايز في مفهومنا المقترح لهذه الكبسلة، وعلى الباحث أن يتلمسها بفطنة تحليلية.

3. الحضور المكثف في سياقات السلب

مفهوم الأساس المرجعي المائز بين هذا الفيلسوف وبقية الفلاسفة - على نحو ما بينا آنفاً - يحضر في سياقات الإيجاب أو البناء والتشييد للمعمار الخاص بالفيلسوف، أي في النصوص التأسيسية ذات الطابع التنظيري البنائي لفلسفة أو لنظرية أو لنموذج أو لمنظومة مفاهيمية، إلا أن بروزه يكون أكثر تجلياً في سياقات السلب أو النقض للمعمار الفلسفي للآخر، كما سيتضح لنا لاحقاً أسبابُ ذلك وتطبيقاتُه في عملنا التطبيقي (ابن تيمية).

4. الحضور المكثف النوعي والكمي

مفهوم الأساس المرجعي يُعوَّل عليه بقوالب مكثفة في هذه السياقات التقويضية والبنائية معاً، ويكون ذلك من جهتي النوع (ثقله/ محوريته) والكم (تكراره/ إحصائياته)، على أن التحليل المعمق الرصين، يقتضي منا ألا نمنح التحليل الكمي قدراً مبالغاً فيه من الوزن أو الثقل التحليلي، إذ هو مجرد مؤشر تابع للحمولة التحليلية النوعية، وهذا التحليل يتطلب مستويات عالية مما يُسمى بـ الحساسية التحليلية، ولعلنا نفلح في تفعيل هذه الحساسية في تحليلنا للنص التيمي، من جهة التطبيق في عملنا هذا.

وفق السمة الثالثة التي ألصقناها بمفهوم الأساس المرجعي، تبرز القضيةُ التأسيسية للفيلسوف بشكل أكثر وضوحاً وبلورةً في تجاعيد نصوصه المتاخمة للسلب أو النقض، وذلك أن نقض مِعمار الآخرين يُجبره على نقض أسسهم الرئيسة واحداً تلو الآخر. ولبناء مِعماره الخاص، فهو مُجبرٌ على التعويل على أساس جديد آخر، يتسم بـ: الوضوح من جهة، والدقة من جهة ثانية، والجدة من جهة ثالثة (الجدة نسبية)، والإقناع بنجاعته من جهة رابعة.

ومِصداقاً لهذا التنظير المفاهيمي، وجدنا أن الأساس المرجعي عند ابن تيمية مكثفاً في نصوصه التقويضية[1]، حيث وجدناه يُكثر من الإحالة التأسيسية له في مواطن كثيرة جداً كما في كتب: «درء تعارض العقل والنقل»، و«المنطق» و«الرد على المنطقيين» و«بيان تلبيس الجهمية»، ونحوها مما هو وارد في المراجع التي أشرنا إليها تفصيلاً في الدراسة التحليلية كما في الأجزاء الموالية. على أننا نشير إلى أن تركيز ابن تيمية على نهج النقض والسلب، إنما جاء لأولوية دينية عملية، ومن ذلك ما يرويه **البزّار**، حينما طلب من شيخه ابن تيمية بوضع كتاب شامل كامل في الفقه، على الرغم من كونه «يُعدُّ مُجتهداً

---

(1) يشير **وائل حلاق** إلى أن السمة العامة لدى ابن تيمية تكمن في السلب أو النقض «*المذهب أو لآخر، وليس لوضع أو تطوير مذهب خاص به*»، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص130، ويشير إلى سمتي: التكرار في المعالجة، وعدم التوازن بين النقد الذي قدمه والحلول التي عرضها، ص131. اشتغال ابن تيمية المكثف على السلب أو النقض، لا يعني البتة أنه لم يترك لنا أفكاراً تأسيسية عالية الأهمية والقيمة والعمق، يمكن البناء عليها من أجل الخروج بأطر مفاهيمية وتنظيرية ناجعة، ومن ذلك اشتغالنا في هذا الكتاب على تلمس النموذج التيمي للفطرة. تناولتْ دراساتٌ عديدةٌ المنهجَ النقدي التيمي، وسعتْ لبلورة هذا المنهج، وتحديد غاياته وسماته وضوابطه: انظر مثلا: السفياني، **ضوبط في النقد - دراسة في عقل ابن تيمية النقدي**؛ لبنى الرشدان، **التفكير الناقد في فكر ابن تيمية**، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل - العلوم الإنسانية والإدارية، مج 18، ع2، 2017، 177-192.

مُطلقاً»[1]؛ فرفض ابنُ تيمية ذلك، لكون الفقه أقل أولوية في ذلك العصر، من جهة كونه قابلاً للتقليد، لأن مَداره أدلةٌ شرعية واشتغالات اجتهادية من قِبل العلماء، بخلاف مسائل التوحيد التي تحتاج إلى بيان الأدلة الفاسدة، وإزالة الإشكاليات والالتباسات حيالها[2].

وقد تجلى لنا الأساسُ المرجعي في هذه السياقات السالبة، لأنها تشتغل على تقويض معِيار «الآخر البعيد»، أي المختلف دينياً ومذهبياً، لكونه متوفراً على بواعث أكبر لأن يكون معتمداً على أسس مرجعية مختلفة بشكل جوهري. وللتأكد من نجاعة مفهومنا وسماته التي حددناها له، قرأنا نصوصاً عديدة لابن تيمية في سياقات الإيجاب، فلم نجد فيها بروزاً مكثفاً للأساس المرجعي، وذلك لتشابه المِعيار مع «الآخر القريب»، أي أنهم جميعاً يتفلسفون داخل الفسطاط الديني نفسه، لكون من هم داخله يقرون وإن بأقدار متفاوتة عمقاً وتأسيساً هذا الأساسَ المرجعي، ولقد تتبعنا مدى حضور الأساس المرجعي في تلك السياقات نوعاً وكماً، فوجدنا تعويلاً لافتاً عليه (السمة الرابعة لمفهومنا المقترح)، وستتضح لنا هذه السمات وتلك النتائج في الأجزاء القادمة.

يتناغم مثل هذا العمل التحليلي التصنيفي المُكبسِل لابن تيمية مع أحد أهم سماته الفكرية وعَتاده المنهجي، إذ إنه - كما في توصيف دقيق لـ **وائل حلاق** - «لا يمكن لقارئ أعمال ابن تيمية إلا أن يكون مصدوماً بقدراته الاستثنائية على تحديد وعزل المبادئ الأساسية والحاسمة التي أقيمت عليها أكثر النظم الفكرية تعقيداً. لم يتشتت بسبب تعدد وتنوع الاستخدامات التي وضعتْ للمنطق في الخطاب الديني الإسلامي، كما أنه لم يحاول، كما فعل

(1) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص 90.

(2) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص 51-52.

أكثر النقاد في الآونة الأخيرة، أن يدحض أو يجادل ضد افتراضات ومسلمات ثانوية، وفي الأحيان هامشية للمذاهب المنطقية، وبدلاً من ذلك فقد تناول عدداً قليلاً من المبادئ المنطقية، ولكنها الأكثر مركزية وأساسية، وبتقويضها حاول هدم الصرح المنطقي برمته، ومن ثَمَّ ما وراءه من ميتافيزيقيات أيضاً. وبصورة أساسية فقد استحوذ اهتمامه على نظريتي: التعريف (الحد)، والقياس الاقتراني»[1].

في هذا البحث سنمارس شيئاً مما كان يمارسه ابنُ تيمية تجاه أفكار الآخرين، إذ سنعمد إلى تجلية أفكاره الأساسية في قالب بنائي هذه المرة، وليس تقويضياً كما كان يفعل في الغالب، ولعلنا إذ ذاك أن نظفر بتوصيف مُكبسِل لهذا الفيلسوف عبر معالجة فسلفية منهجية في عناوين متسلسلة، مبتدرين بإنارة النص بإضاءات كاشفة على الأساس المرجعي لابن تيمية، علَّ ذلك يكون مِهاداً سياقياً لتأثيث نصنا بما خلصنا إليه من نتائج تفصيلية مسوَّغة ومدعومة بالشواهد الكافية؛ بخصوص المسألة البحثية الرئيسة، وما يتعلق بها من مسائل فرعية مهمة، في أطرها المنهجية والمفاهيمية والتطبيقية على حد سواء.

(1) حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ص 82-81.

في ضوء مفهومنا المقترح، **الأساس المرجعي**، وبعد سلسلة من القراءات التحليلية المتأنية في تراث ابن تيمية (ت 1328م)، وبالأخص التراث وثيق الصلة بالأدبيات الفلسفية كما في الكتب الأربعة المُشار إليها أعلاه (سياقات السلب أو النقض)، خلصتُ إلى أن الأساس المرجعي لابن تيمية إنما هو **الفطرة**، وأن أدق وصف يمكن أن يُطلق على هذا الفيلسوف الفخم هو أنه: **فيلسوف الفطرة**. هذه النتيجة تحتاج إلى برهنة منهجية مقنعة، وهو ما نعمد إليه في الأجزاء التالية، من زوايا متعاضدة عديدة، بيد أننا هنا نلقي كواشف عامة حول ذلك.

من جهة ثانية، أعلم بأن البعض في الأدبيات المتخصصة أطلق مثل هذا اللقب على بعض الفلاسفة المسلمين، ومن بينهم **ابن الطفيل** (ت 1185)، وفي الفضاء الغربي جان جاك روسو (ت 1778)، والبعض في الأدبيات الشعبية خلعه على بعض العلماء المسلمين المعاصرين أمثال **محمد متولي الشعراوي** (ت 1998). لستُ متحمساً لسلب هولاء وغيرهم مثل هذا اللقب، ولكنني أعتقد بأن الفيلسوف الأكثر استحقاقاً له في التاريخ الإنساني برمته إنما هو **ابن تيمية**.

ولا أحسب أنه من قبيل المبالغة، إذا قررنا أن ابن تيمية يضع ذخائره كلها في سلة الفطرة. إنه يؤمن بالفطرة، وينطلق منها، ويناضل من أجلها، ويصونها، وينميها؛ تديناً وتفكيراً وتعقلاً وبحثاً وأخلاقاً وسلوكاً. ليس ثمة مَنْ يسعه مساعدتنا على **فَطْرَنَة**[1] الإنسان المعاصر، وما أحوجه إلى ذلك،

---

(1) هنا أشير إلى لمحة فكرية - لغوية ضمن ما أسميه بالنهج الانعكاسي للكاتب، والشراكة مع القارئ. الاشتقاق اللغوي ليس نابعاً من الملكة والمُكنة اللغوتين فحسب، بل هو في جوهره فيض من الفعالية الفكرية والمجتمعية السياقية. تتضح هذه الفكرة، عبر تجربتي بالاشتقاق=

كما يمكن لابن تيمية أن يفعل، وفي هذا إيماءة خاطفة إلى بعض مغانمنا التطبيقية في هذه المغامرة البحثية.

ويتخلق هاهنا سؤال منهجي يفتقر إلى جواب مقنع: كيف يمكن البرهنة على دقة مثل هذا التوصيف المُكبسَل الاجتهادي، إذ قد يكون ذاتياً صرفاً؟

= من كلمة «الفطرة»، حيث إنني تعاملت مع هذه الكلمة في سنوات سابقة، على مستويات مختلفة، ولم يرد في بالي البتة أن أقوم بالاشتقاق فأقول: فطرنة، يفطرن، مفطرن وهكذا، إلا بعد اشتغالي على النص التيمي المشبع بالفطرة، باعتبارها قضية تأسيسية محورية في النص. وقد يحدث مثل ذلك تماماً لثراء السياق المجتمعي. الإبداع اللغوي شعلة تُضيئها اللحظةُ السياقية الملتهبة!

مقاربة منهجية للتوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار

سنقدِّم مقاربةً منهجية للإجابة عن السؤال السابق في جزء تالٍ، حيث إنها تتعلق بمعالجة منهجية تفصيلية، مما يدفعنا إلى الابتدار إلى تقديم مقاربة منهجية عامة تمكّننا من تحريك التروس الكبيرة لمبحثنا الجديد الذي نشتغل عليه، وندعو إلى تطويره وتشسيعه تنظيرياً وتطبيقياً، والمتجسد في كيفية الظفر بتوصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار، إذ إن تلك المنهجية تمثل الإطار المنهجي العام الحاكم في هذا المبحث.

سنعرض لهذه المنهجية المقترحة التي نضعها في سبع خطوات واضحات، بالتطبيق على ابن تيمية عبر الشكل أدناه، حيث نشير إلى الخطوة المنهجية العامة، مع وضعنا لملخص ما قمنا به بخصوص الجانب التطبيقي المتعلق بابن تيمية بين قوسين، وذلك كما يلي:

شكل (3) الإطار المنهجي لبلورة توصيف مكبسل للفلاسفة الكبار

(ابن تيمية نموذجاً)

1. اختيار الفيلسوف المراد توصيفه بقالب مُكبسَل (ابن تيمية)
2. تحديد النصوص الأكثر ملاءمة للتحليل (خصوصاً في سياقات السلب)
3. القراءة الأولية في النصوص والتأكد من دقة اختيارها وثرائها (الدرء، والمنطق، والرد على المنطقيين، بيان تلبيس الجهمية)
4. تحليل النصوص المُختارة نوعياً وكمياً (حُددتْ نصوصُ عديدة)
5. بلورة أولية للأساس المرجعي للفيلسوف (الفطرة)
6. بلورة نهائية للأساس المرجعي للفيلسوف (فيلسوف الفطرة)
7. إعداد إطار أو نموذج علمي وفق الأساس المرجعي للفيلسوف (النموذج التيمي للفطرة)

وبعد ذلك نبادر بتجلية مفهوم الفطرة لدى ابن تيمية، على أنني أشير هنا إلى ملمح منهجي مُهم، حيث إنني توصلتُ إلى هذا التوصيف المكبسل لهذا الفيلسوف عبر تحليلي المباشر للنص التيمي، دون الاطلاع على الأدبيات؛ وفاءً للأسلوب المنهجي الذي أتبناه وهو: **البحث النوعي (الكيفي)**، الذي يأذن للباحث بقدر من القراءة في الأدبيات، بعد أن تتشكل نتائجه الأساسية عبر تحليله الخاص المباشر للنص أو الظاهرة المبحوثة (كما سيتضح لاحقاً).

بمراعاة ما سبق، أُلفتُ الأنظارَ إلى أنه بعد القراءة «البعدية» في بعض من تلك الأدبيات، عقب الوصول إلى النتائج الأولية في هذا البحث، وجدتُ أن عدداً من الأبحاث الرصينة توصلت إلى محورية مسألة الفطرة لدى ابن تيمية وكونها تعد أحد الروافد الكبار في معماره المعرفي[1]. وعلى الرغم من أنني ذهبتُ - في بحثي هذا - إلى ما هو أبعد من تلك الدراسات عبر توصيفنا المكبسل لابن تيمية بوصفه: **فيلسوف الفطرة**، وهو ما لم تفعله الدراسات السابقة، إلا أن مثل هذا التوافق - العام الجزئي - من شأنه تقوية النتائج التي خلصنا إليها جميعاً، وبخاصة أننا نتوسل مناهج بحثية متنوعة، ولذا فإن هذا يُعدُّ لوناً من التعاضدية والتراكمية في أدبياتنا العربية، ولعله يكون مثالاً عملياً على تحقيق مثل هذه التراكمية المنشودة المفقودة.

إن المحلل والقارئ في التراث التيمي، لا بد أن يُسارع في الإقرار بثرائه وتطوره عبر مراحل عمرية وفكرية عديدة، مما يوجب علينا التركيز على النصوص **المستقرة المتعاضدة الواضحة**، لا المجملة أو المحتملة أو المُوهمة في

---

(1) انظر المعالجة الرصينة الضافية لعبدالله الدعجاني في كتابه القيم: **منهج ابن تيمية المعرفي**، لندن: تكوين، ط1، 2014؛ وانظر أيضاً: محمد عواد، **الأصالة المنطقية عند ابن تيمية**، في: رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - **عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008، ص 309.

هذا التراث، ويعد ذلك وفاء منّا مع منهج ابن تيمية نفسِه، إذ هو يقرر مبدأ وجوب: «أن يُفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عُرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عُرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يُستعان به على معرفة مُراده»[1].

هذا يعني أننا سنتجاوز ما درج عليه بعضُ الباحثين والكتّاب المعاصرين من تصيُّد الغريب والضامر والمُجمل والمخصَّص، لنقف من ثمَّ عند النصوص التي تُؤمِّن لنا المعاني المستقرة في النص التيمي، وفي هذا دقة وإنصاف، مما يستلزم سَوْقاً لنصوص كثيرة وأحياناً طويلة، وفي هذا إفصاح وتسويغ لما سنقوم به في الأجزاء التالية، وخصوصاً في الفصل الخامس، من إيراد اقتباسات مطولة.

تناول ابنُ تيمية مفهومَ الفطرة في عدة سياقات، غير أنه يمكن إرجاعها إلى سياقين كبيرين متعاضدين متكاملين:

السياق الأول: الديني

هذا متعلق بمفهوم الفطرة وفق الدلالة الدينية، كما في آية ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]، والحديث الشهير «ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه» (البخاري ومسلم، واللفظ للأول)، حيث يذهب ابن تيمية في معالجته الشاملة لهذه المسألة في المجلد الرابع من «درء التعارض» إلى أن معنى الفطرة في هذا

(1) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، الرياض: دار العاصمة، ط2، مج 4، ص 44.

الحديث، إنما هو: الإقرار بمعرفة الله وبأصل التوحيد والإيمان، ومن ذلك قوله: «إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها، فهذا ضعيف، فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفاً، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يُذكر تغيير أبوية لفطرته، حتى يُسأل عمنْ مات صغيرا. ولأن القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير.. وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدلَّ على أنهم فُطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مُستلزم للإيمان»[1].

السياق الثاني: العقلي

مفهوم الفطرة في السياق العقلي أكثر تعقيداً وتشابكاً، وقد جرى حوله خلافٌ كبير في الأدبيات العربية الإسلامية، وذلك لعدة أسباب، ومن أهمها الاختلاف في معالجة النص التيمي وفق خلفيات معرفية مسبقة، وأطر فلسفية متعارضة لدى هؤلاء الباحثين، وجُرَّتْ هذه المعالجةُ إلى باحات الإسهامات الفسلفية المتناثرة المعاصرة، ومن ذاك ربطها بمذاهب المثالية والواقعية والمادية وغيرها، وأُقحمتْ في أتون العمليات الذهنية من زاوية أبعادها الإبستمولوجية والنفسية، ومن زاوية ترتيبها وفق هذا القالب الإبستمولوجي/الذهني أو ذاك، على أن المعالجات تتفاوت من جهة أصالتها ومنهجها ودقتها وعمقها[2].

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 62. والشواهد على هذا المعنى كثيرة في هذا الجزء من الدرء (مثلاً: ص 37، 46-50، 53، 64-69، 87، 99-110)، وفي كتب أخرى شواهد مشابهة.

(2) انظر مثلاً: الدعجاني، **منهج ابن تيمية المعرفي**؛ يوسف سُمرين، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، الرياض: مركز الفكر الغربي، ط1، 2020، وانظر أيضاً: المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**؛ عكاشة والزعبي، ابن تيمية - **عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**.

ليس من صالحنا البحثي البتة، الانجرار وراء مثل هذا الاختلاف والغرق في تفاصيله، بل إن الصالح كامن في تجاوزه بالجملة، وعدم غمس نتائجنا الأصيلة الطرية في قوالب مفاهيمية باتئة مُقيدة لفكرنا الإبستمولوجي العربي الإسلامي الآخذ بالتشكل والنمو والتراكم والمصحوب بجرعات أكبر مما نسميه بـ **الأنفة الثقافية والأنفة الفلسفية**، ولذا فسنضربُ عنه صفْحاً، ونعود إلى تجلية مفهوم الفطرة بالطريقة التي نحسب أنها أقرب إلى النَفَس التيمي، المنعتق من حبائل التعريف الماهوي الصارم إلى التوصيف الاجتهادي المرن.

وهذا لا يتأتى لنا إلا عبر تكثيف المعاني الأساسية في جملة من النصوص الأكثر وضوحاً وجلاءً في هذا السياق، ومن ذلك ما يقرره ابن تيمية من أن الفطرة أمر جبلي لا كسبي، انطلاقاً من دلالتها اللغوية الصرفة كما هو معلوم، ولهذا نراه يقرر ما يسميه بـ «المعقول الفطري»، فهو يقول: «فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع، لم تنطق بان الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين، فليس في تركي لهذا القول، خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة، بخلاف قولي: أن الله تعالى ليس فوق العالم، وأنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإن فيه من مخالفة الفطرة والشرعة، ما هو بين لكل أحد، وهو قول لم يقله إمام من أئمة المسلمين، بل قالوا نقيضه، فكيف ألتزم خلاف المعقول الفطري، وخلاف الكتاب والسنة والإجماع القديم، خوفا أن أقول قولا لم أخالف فيه، كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا معقولا فطريا»[1]، ثم يؤكد ما يمكن أن يوصف بأنه «إدراك فطري» وما يؤثر عليه سلباً، فهو يشير إلى أن: «الإرادة الفاسدة هي الهوى الذي

(1) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ مج 1، ص 401.

يصد عن معرفة الحق، وهو مرض في القلب يمنع ما فُطر عليه من صحة الإدراك والحركة، كما يمنع مرض العين ما فُطرتْ عليه من صحة الإدراك والحركة، وكذلك المرض في سائر الأعضاء.. قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم، ففسد إحساسهم بالباطن، كما يفسد الإحساس الظاهر، مثل المرة التي تفسد الذوق والحول والعشى الذي يفسد البصر، وغير ذلك ولهذا إنما يكون الاعتبار في هذا بذوي الفطر السليمة»[1].

بقراءة النص التيمي، يتضح لنا جلياً الإقرارُ بأن في الفطرة كليات ضرورية قَبْلية، سواء أكان ذلك في إطار الديني أم العقلي، فها هو مثلاً يقول: «إنه ليس إنكار العقل لوجود موجود فوق العالم، لا يوصف بكونه أكبر منه أو أصغر، مثل إنكاره لوجود موجود، لا يكون داخل العالم ولا خارجه، فإن هذا الثاني مثل إنكار لوجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ولا مباين لغيره ولا محايث له، وذلك إنكار للمساواة وعدمها والمساواة، وعدمها من عوارض المقدار والمباينة، وعدمها من عوارض نفس الحقيقة، ومعرفة الفطرة بنفس الموجودات قبل معرفتها بأقدارها، وأيضا فإنهم مفطورون على الإقرار بأن ربهم فوق السموات، وإنكار هذا إنكار للعلم الضروري الفطري الذي فطر عليه بنو آدم»[2]، ولذا نجده يؤكد ذلك بقالب تفسيري تشخيصي: «وأهل البدع الجهمية ونحوهم لما أعرضوا عن ذكر الله الذكر المشروع الذي كان في الفطرة وجاءت به الشرعة الذي يتضمن معرفته ومحبته وتوحيده نسوا الله من هذا الوجه. فأنساهم أنفسهم من هذا الوجه فنسوا ما كان في أنفسهم من العلم الفطري والمحبة الفطرية والتوحيد الفطري»[3].

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مج 4، ص 563.

(2) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مج 5، ص 298.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 16، التفسير، ص 350.

ضمن عَتاده الإبستمولوجي المنهجي، يتكئ ابنُ تيمية على التعريف التوصيفي الاجتهادي المرن للمفاهيم مثل مفهوم الفطرة، حيث يدور تعريفه التوصيفي على معنى رئيس: المركوز، وبهذا يمكننا وضعه في قالب مضغوط، مفاده أن الفطرة هي **المركوزة خِلقة في الإنسان**، فالراكز هو الخالق تعالى، والمركوز فيه هو المخلوق، أي الإنسان الكلي الباقي على طبيعته الأولى، دون تحريف أو تشويه ديني أو عقلي عبر تنشئة اجتماعية معينة (كما جاء في حديث كل مولود يولد على الفطرة)، والمركوز له جانبان: ديني وهو الأصل، وعقلي وهو محوري، وهما يُتوجان البعدَ الرئيس في كل من:

1. الإيمان من جهة الإقرار بالخالق العظيم ووحدانيته في إطاره العام،
2. تعقل الأشياء والحكم عليها، توصيفاً وتصوراً، في إطارها العام أيضاً.

ويتمم العلمُ السليمُ الفطرةَ السليمةَ، ويكملها، ويثمِّر بذورها الأصلية الأولى، وينميها بالتعلم والتمرس. لن يكون التعريف التوصيفي التيمي للفطرة كاملاً، إلا بعد النظر والتأمل في أبعاد نموذجه المدهش في الفطرة، حيث تكتمل الأبعاد ثمَّ لهذا المفهوم العميق، وهذا ما يدعو القارئ إلى استصحاب هذه المسألة، وبهذا نكف عمداً عن سرد بقية المعاني الجزئية المكملة للفطرة؛ وفق ما نعتقد أنه يعكس التوصيف التيمي للفطرة.

ومع مثل هذا التعريف التوصيفي الجلي للفطرة، إلا أنه مع ذلك يحوط معالجته بمنهجية تُسوِّر للمفهوم حوائط تمنع المتسلِّقين والمتطفِّلين، حيث نجده في سياق بحثنا قد فطن - على سبيل المثال - لخطورة إقرار أن الفطرة مصدر للمعرفة بقدر ما، إذ إنه غالباً ما يربطها بمعايير «صحة» و«ثبات» متعددة، تُؤمِّن قدراً من الطمأنينة بمخرجاتها، ومن ذلك مثلاً تعويله على

«الفطر السليمة» (=صحة تلقائية جماعية)، بجانب التضافر بين أكثر من مصدر معرفي (=صحة متداخلة التخصصات)، وفي مثل هذا نجده يقول: «قد صارت مشتركة فإن الظاهر في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف غير الظاهر في عرف كثير من المستأخرين»[1].

ولتعزيز هذا النهج التحوطي نراه يؤكد على أن ثمة أحكاماً كلية عقلية فطرية لا يسوغ إهدارها بداعي الوهم أو خلافه: «وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة، فإن الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا الوهم لا يدرك إلا معنى جزئيا لا كليا كالحس والتخيل، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية، فحكم الفطرة بأن كل موجودين إما متحايثان وإما متباينان، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوما، وأنه يمتنع وجود ما هو كذلك، ونحو ذلك، أحكام كلية عقلية، ليست أحكاما جزئية شخصية في جسم معين حتى يقال: إنها من حكم الوهم»[2].

ويشدد من التحذير من مغبة النسف لهذا المكون الكلي الفطري الذي يُعدُّ تأسيساً للمعرفة الإنسانية برمتها: «فالأقيسة القادحة في تلك الأحكام الفطرية البديهية أقيسة نظرية، والنظريات مؤلفة من البديهيات، فلو جاز القدح في البديهيات بالنظريات لزم فسادُ البديهيات والنظريات، فإن فساد الأصل يستلزم فساد فرعه، فتبينَ أن من سوَّغ القدح في القضايا البديهية الأولية [الفطرية بقضايا] نظرية، فقوله باطل يستلزم فساد العلوم العقلية بل والسمعية»[3].

---

(1) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، التسعينية، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999، مج 2، ص 557.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج2، ص 149.

(3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج2، 151.

ومما يتعين علينا ذكره في الفضاء التوصيفي التيمي للفطرة، الإشارة إلى أن بعضاً من المشتغلين في الأدبيات الإسلامية - وفي مقدمتها علم الكلام، وتحديداً في بعض التيارات الكلامية - لا يتقبلون الفطرة بوصفها مصدراً للمعرفة، ويطرحون حيالها بعض الإشكالات، التي مؤداها في نهاية مطافهم تقرير أحد أهم أصولهم، وهو وجوب إثبات الخالق عبر النظر أو الاستدلال العقلي وحده، إذ لا يقرون بدلالة الفطرة في هذا المجال، ويستشكلونها وإن بتمحُل وتكلُف، وكأن هذا اللون من الاستدلال العقلي أضحى هدفاً بحد ذاته، وهذا أمر له تحليله السيكولوجي المعمَّق عند فيلسوفنا العبقري ابن تيمية، كما ستتطرق إليه لاحقاً.

ولعل من أهم الإشكالات المُتكلَّفة التي يطرحها البعضُ ما يخص العلاقة بين: الفطرة والدين، إذ يفتعلون تنافراً ويؤسسون معادلة صفرية بينهما، يستغني الواحدُ فيها عن الآخر[1]، على أن الصواب كامن في حقيقة وجود التناغم والتكامل بينهما، إذ هما من طينة واحدة، ففي الفطرة أساس الدين، وهو الإقرار العام المجمل بالخالق والوحدانية، وذلك لكون السببية مركوزة بدهية، مما يستوجب بالضرورة وجود خالق لهذا الخلق، بيدَ أن الفطرة وحدها لا تكفي، ليأتي الدينُ المنزَّل، فيكمِّل أسس الفطرة، ويثمِّر نواتها، ويفصِّل مجملها ويُطقسنها في عبادات ومعاملات قيمية وسلوكيات أخلاقية. وفي الفطرة أساس العقل أيضاً، ومن ذلك ركيزة السببية في تعقل الأشياء والحكم عليها، ونحو ذلك من الركائز الفطرية الضرورية البدهية، التي تنمو وتتعزز بالنظر والتعلم والتمرس، مما يعني أن: الفطرة مبتدأ، وخبرها: الدينُ السليم، والعلمُ القويم. هكذا، هو نهجنا، إذن. تصالحي تضافري تكاملي.

---

(1) انظر مثلًا: رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي ‖ ابن تيمية نموذجاً، لندن: طوى، ط1، 2010، ص 177-196.

وأكثر ما أخشاه أن تكون مثل هذه المقاربات المُستشكلَة مورطة لنا، فنقع في حبائل كلامية ماضوية منطقوية صرفة، على أنها لا تعنينا في مبحثنا هذا، حيث إنها دائرة حول جدل كلامي لَا طائل كبيراً من ورائه، مما يجعلنا نشدد بضرورة أن نتجاوزه جملة وتفصيلاً، لنصل إلى بناء نظرية للمعرفة؛ متعالية على المذاهب المُشطِّية للإسلام في تياره السني الكبير، وبانية على المكونات التأسيسية الكبرى. ندرك بأن هذا عزيز، ولكن الأمل يحدونا في تحقق شيء منه في الأجل القريب أو المتوسط، عبر المراجعة الصادقة المتأنية والتصحيح الجذري الجسور، على يد أجيال فكرية متعاقبة متعالية على التمذهب، أو التمترس وراء هذا العالم أو ذاك، فمستقبلنا أكبر من الكبار: الفخر الرازي، وابن تيمية، ومن غيرَهم، رحمهم الله جميعاً، فكل له قدره واجتهاده وخطؤه وصوابه.

على كل حال، لدي قناعة أكيدة بأن الفطرنة ستجد لها مكاناً أكبر في المستقبل، لعوامل سنشير إليها في جزء تال (الفصل السادس). وبعد أن تبيَّن لنا المدلولُ العام للفطرة لدى **فيلسوف الفطرة**، فإنه بوسعنا الآن أن نتقدم صوب الإبانة عن معالم نموذجه المدهش في الفطرة.

تأسيساً على ما سبق، يسعنا القول إن منطلقات ابن تيمية في تقرير الفطرة ذات بعدين متكاملين متعاضدين، الأول وهو التأسيسي: ديني - إيماني، والثاني وهو التتويجي: عقلي - فلسفي، مقرراً أن «مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم..»[1]، ولتقرير كل ذلك نراه يتكئ بعمق على ما يمكن وصفه بآيتي الحق والعقل[2]: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: 17]،

---

(1) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق:عبدالصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، 2005، ص 368؛ **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص 226.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج9، المنطق، ص172-173، **الرد على المنطقيين**، ص-379 .420-316 ،378

و﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، حيث يقرر بقالب حاسم أن القرآن إنما نزل بـ (1) الحق أي الهداية إلى التوحيد وما يكمّل الفطرة في الأخلاق والسلوك، (2) العقل أي ما يعمق التفكير ويعضّد الفطرة في التفكير والبرهنة والاستنتاج، وهذا ما يجعله ينفي فكرة أن «القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبلَ منه للآخر... فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب..»[1]، وفي الاتجاه ذاته، نراه يقرر أنه «من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم..»[2].

ولافت جداً، ما أشار إليه ابن تيمية من التلازم العضوي بين: المعرفة (الحق) والعدل (الميزان)[3]، وتقريره أن الوجود كله مبني على الحق والعدل، ولهذا فقد جعل علم الأخلاق والسياسة عند مختلف عقلاء الأمم مبنياً على العدل[4]، وفي ذلك تغذية فكرية كبيرة لبعض المباحث الحديثة في الإبستولوجيا ومن بينها «إبستمولوجيا الفضيلة»[5]، وسيتضح لنا الكثير

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 102.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 3، ص 729.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 428–429.

(4) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص 480–481.

(5) انظر مثلاً: جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، ، إبستمولوجيا الفضيلة – موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: وجدان عامر الأصقه ، مراجعة: عبد الله البريدي، https://hekmah.org :28-12-2020.

Fairweathe, A. Virtue Epistemology Naturalized, Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014.

من هذه الملامح في تحليل أبعاد الفطرة وفق النموذج التيمي للفطرة، مع أن تركيزنا الأكبر سيكون على الأطر ذات العلاقة بالجوانب الذهنية في مسار يغذي فيه جهودنا لتطوير الإبستمولوجيا العربية الإسلامية.



الفصل الرابع:

النموذج التيمي للفطرة



النموذج التيمي للفطرة

«لا نستطيع كتابة أي شيء (إلا قائمة المشتريات من البقال) بدون نموذج.
النموذج: بنية فكرية تصورية يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل».
عبدالوهاب المسيري

الحضور النوعي والكمي للفطرة في النص التيمي

بتتبع طروحات ابن تيمية في نصوصه العديدة وتحليلها، لا يتضح لنا الحضور التوصيفي النوعي المكثف لمفهوم الفطرة، ولا الارتكاز المحوري عليه وشد كافة القضايا الرئيسة به فحسب، ولا الحضور الكمي الهائل لهذا المفهوم ومرادفاته، حيث تعد بالمئات، وقد وجدت أنها بلغت 1171 مرة باستخدام بعض الصيغ المباشرة للفطرة[1]، وإنما يتبين جلياً أننا إزاء نموذج علمي شامل للفطرة، غير مسبوق، وذلك أن الفطرة لديه هي بناء شامل متكامل متعدد الأبعاد، لدرجة أن الفطرة ذاتها تستحيل عنده إلى توصيف رئيس للإنسان من جهة: الدين أو العقل أو الحس أو اللغة.

(1) جاء هذا الإحصاء الكمي عبر منصة الموسوعة الشاملة، حيث جرى البحثُ عن كلمات: فطرة، الفطرة، فطر، فطرهم، مفطور، مفطورة، المفطور، وذلك في الكتب الواردة في هذه الموسوعة وعددها: 95 كتاباً، ومنها رسائل صغيرة: HTTPS://AL-MAKTABA.ORG/AUTHOR/54 (تاريخ البحث 6 مارس 2021).

قبل تجلية النموذج التيمي للفطرة، يتوجب علينا أن نعرِّف مصطلح النموذج، ليكون منصة منهجية نتوافق عليها في هذا السياق البنائي. النموذج في اللغة: كلمة معربة من الكلمة الفارسية «نموذه». والنموذج هو مثال الشيء. وفي الاصطلاح، - وفق منظور المسيري - هو: «بنية فكرية تصورية يُجرِّدُها العقلُ الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، أو ينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكِّل وحدة متماسكة»[1].

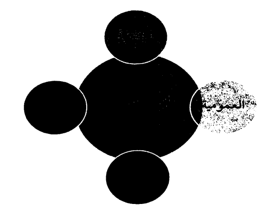
ويمكن تعريف النموذج بقالب مختصر بأنه: **تمثيل تجريدي مبسط للواقع المعقد**. وبعبارة شارحة هو: تمثيل تجريدي مبسط، يجهد لأن يعكس العلاقات المتشابكة للواقع المعقد عبر تصور واضح مقترح، يقربه إلى الأذهان في قالب شامل متكامل.

---

(1) عبدالوهاب المسيري هو أهم المفكرين والفلاسفة العرب الذين اشتغلوا على مبحث النماذج التفسيرية، فقدم في سبيل ذلك إطاراً إبستمولوجياً عميقاً، مصحوباً بباقة مفاهيمية ومنهجية علميتين دقيقتين، وقد طبقه بامتياز، مُفلحاً في الوصول إلى بلورة العديد من النماذج التفسيرية، ومن بينها: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية، نموذج العلمانية، نموذج الجماعات الوظيفية، مما يجعله مستحقاً لوصف «**أبو النماذج التفسيرية**»، وما قدمه يستحق عناية خاصة من قبل الجماعات العلمية في جميع الحقول المعرفية للحاجة لبناء نماذج تفسيرية في تلك الحقول، انظر: عبدالوهاب المسيري، انظر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999، مج 1، ص 107، وانظر في عموم هذا المجلد، من جهتي التنظير والتطبيق.

قد يقول قائل: إن جملة من الأفكار الواردة حيال الفطرة في النموذج واردة عند غير ابن تيمية، وهذا ملحظ ذكي ووجيه، غير أنني أقرر بأن أبعاد النموذج هي أكمل وأعمق وأجلى عند ابن تيمية، وهذا ما يميزه في هذا المجال، حيث يعمد ابن تيمية بإتقان وعمق شديدين إلى **فطرنة**: التدين والفلسفة والتفكير والمنهج والعلم والأخلاق والسلوك، محذراً من أن «الأمور الفطرية متى ما جُعل لها طرق غير الفطرية، كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل اقسم هذه الدراهم بين هولاء النفر بالسوية. فإن هذا ممكن بلا كلفة. فلو قال له قائل: اصبر، فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب..»[1]؛ مما يجعل نموذجه متفرداً إلى أبعد درجات التفرد، والذي يمكن عرضه عبر الشكل الآتي:

شكل (4) النموذح التيمي المجمل للفطرة



(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 293 .

قبل توضيح أبعاد هذا النموذج والتدليل عليها في التراث التيمي، أشير إلى تولد عدة أسئلة منهجية تستحق الوقوف عندها، ومن أبرزها: كيف تشكَّل هذا النموذج ؟ كيف تمكَّن الباحث من بلورته على النحو السابق؟ من أين جاء بهذه الأبعاد على وجه التحديد؟ ولماذا أربعة فحسب؟ ثمة مساران للإجابة عن هذه الأسئلة الوعرة، الأول وهو التقليدي يتكيء على **كارزما المنهجية**، أي أن الكاتب يقنع القارئ بدقة ما توصل إليه عبر نجاعة المنهجية التي تبناها، وأما الثاني وهو الأكثر ملاءمة للأبحاث ذات الصبغة الفلسفية فيتمثل في **كارزما النتيجة**، وذلك عبر التعويل على نجاعة النتائج ودقتها التي خلص إليها الباحث، دون اشتراط استخدام طريقة منهجية بعينها، فالقارئ لا يكترث كثيراً بطريق الباحث الذي يسلكه في مبتدأه، وإنما بمحطته التي يشيدها في خبره. وعلى الرغم من ميلي للمسار الثاني، فإنني لن أدع المسار الأول، ولا سيما أن هذا النص يتوخى تقديم منهجية علمية مقترحة للكبسلة الفلسفية، وقد أعتادتْ الجماعةُ العلمية على النظر إلى المنهجية المستخدمة، وهذا مفيد لجعلها تطمئن أكثر من جهة[1]، وللتعرف على الخطوات التي

---

(1) في إلماحة ذكية، يشدِّد وارن هاغستروم على أن «الرغبة في الاعتراف» هي بيتُ القصيد في تفسير سر تماسك الجماعة العلمية، حيث يذعن رجلُ العلم لـ إملاءات جماعته العلمية، طلباً للاعتراف بنَتاجه العلمي ونشره وقبوله، والحصول على المكافآت العلمية والمالية والوظائف ونحو ذلك، وهذا ما يستجلب لنا فكرة محورية بلورها نورمان ستور في كتابه THE SOCIAL SYSTEM OF SCIENCE ، حيث أشار إلى قدرة الجماعة العلـمية على: الإدارة الذاتية، واستقطاب أعضائها واستبقائهم، وتحفيزهم ومراقبتهم في آن، وتنظيم العلاقة مع المجتمع بما يضمن الاعتراف ونيل الدعم المادي والحماية وتلفتُ النظرَ **دايان كراين** إلى خطورة مسألة التحاشد العاطفي داخل الجماعة العلمية ذاتها، حيث يتورط بعضُ أعضائها بنوع من التعاطف تجاه أفكار أو قيم علمية محددة، ويتمكسون بها، دون أن يكون بمقدورهم تسويغها أو البرهنة على صحتها أو نجاعتها وهذا ما يعكس لنا جانباً=

تمكّن الباحثين من إعادة استخدام المنهجية في بحث مشابه لأغراض التحقق أو التطوير والتوسيع لآفاقه ومجالاته من جهة ثانية.

فيما يخص المسار الأول للإجابة عن الأسئلة السابقة، ثمة إجابة عامة وتتمثل في أن الباحث يصدر عن الإطار العام للبحث النوعي (الكيفي) الذي يؤمن بأن النص المبحوث (أو الظاهرة المبحوثة) يتضمن «نظماً قائمة بذاتها»[1]، مما يستلزم انغماساً بحثياً في النص المبحوث ذاته، من أجل تعزيز ما يسمى بـ «الحساسية التنظيرية» أو المفاهيمية، ولتعضيد أهمية التأهب التحليلي واليقظة الاستنتاجية فقد ذكّر بعض المنظرين النوعيين بالمقولة الشهيرة لـ باستير «أن الصدفة تفضِّل العقل المتأهب فقط»[2]، مع التشديد على أن البحث من هذا القبيل يشبه «تقشير البصل، كلما تزيل طبقة، تقترب أكثر من القلب»، أي أن البحث النوعي يؤسس مبدأ: **دع النص يقودك**[3].

=من أهمية مفهوم الجماعة العلمية، حيث تشتد الحاجة لدراسة مثل هذه الظواهر والاتجاهات والسلوكيات غير المنهجية، لتثبت ذلك بشعار: إن ما تفشل في دراسته من «باب العلم»، يَلِجُكَ من «نافذة الأيديولوجيا»!، انظر، البريدي، الجماعة العلمية: **طهاة العلم**.

(1) أو أنظمة مكتفية بذاتها «AS SELF-CONTAINED SYSTEMS»، انظر:
Denzin, N. and Lincoln, Y. (2018). **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research**, In: The SAGE Handbook of Qualitative Research, Denzin, N. and Lincoln, Y (eds.), pp. 1 -32, London: Sage, P. 7.

(2) انسليم ستراوس، جوليت كوربن، **أساسيات البحث الكيفي** - أساليب وإجراءات النظرية المجذرة، ترجمة: عبدالله الخليفة، الرياض: معهد الإدارة العامة، ط1، 1999، ص 43-48.

(3) جوليت كوربن ، انسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي التقنيات والاجراءات لبناء نظرية متجذرة**، ط3، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016، ص 232، 272. وانظر أيضاً:
Merriam, S. and Tisdell, E. (2016), *Qualitative Research*, 4th ed., San Francisco: Jossey-Bass.
Silverman, D. (2011), *Interpreting Qualitative Data*, London: Sage.

وهذا يتطلب بدوره عدم القراءة في الأدبيات السابقة حوله في بدايات التفحص للنص وتحليله، منعاً من تشكّل أي إجابات أو تحيزات مسبقة، تحد من قدرته على التعمق من جهة والابتكار من جهة ثانية[1]. الامتناع عن قراءة الأدبيات في المراحل الأولى من هذا البحث، مكّننا - عملياً - من توجيه قراءات تحليلية متراكمة للنص التيمي، بما جعلنا نتلمس الأبعاد العامة للمفهوم المبحوث وأبنيته ودلالاته، بقوالب جعلتْ تُسفر عن ذاتها مع عبور القراءة ونفاذ التحليل ومرور الوقت.

ثم أسهمتْ الجولاتُ الإضافية للقراءة والتحليل في إظفارنا باستنتاجات جيدة حيال الأبعاد الفرعية للنموذج، وذلك باستخدام عمليات التحليل والتجريد والربط والتركيب عبر تفعيل منظومة الترميز في البحث النوعي التي تتضمن: (1) الترميز المفتوح، (2) الترميز المحوري، (3) الترميز الانتقائي[2]، على أن التنفيذ المنهجي المحكم للخطوات السابقة يتطلب

---

(1) ستراوس، كوربن، أساسيات البحث الكيفي، ص51-56؛ Punch K. (1988). **Intriduction to Social Resaerch**, London: Sage, P. 43.

(2) انظر مثلاً: ستراوس، كوربن ، أساسيات البحث الكيفي، ص 67-160. مع الإفادة من الخطوات المنهجية التحليلية المطروحة في كتاب تأسيسي في البحث النوعي، المتمثلة في: (1) تكثيف البيانات DATA CONDENSATION، وتتضمن: الاختيار، التركيز، التبسيط، التجريد، التحويل للبيانات إلى أشكال مفيدة في التحليل والخلوص إلى نتائج في مراحل تالية، (2) عرض البيانات DATA DISPLAY، وتشمل: التجميع المهيكل والمدمج للمعلومات بما يمكّن من الوصول إلى استنتاجات والتخطيط لتحليلات أخرى ذات قيمة، (3) استخلاص النتائج وتحقيقها CONCLUSION DRAWING/ VERIFICATION، وتحتوي على العديد من المهام التفصيلية ومنها: جعل النتائج الأولية في قالب تحليلي مفتوح مشوب بالشكوكية الإثرائية، والتسامح مع الغموض الذي يلف النتائج في بدايات تشكلها ودفعها إلى الظهور والوضوح، ومن ثم القيام بما يلزم للتحقق منها بأسلوب مناسب. انظر:
Miles, M., Huberman, M. and Saldana, J. (2014), **Qualitative Data Analysis**, London: Sage.

القيام بعدة جولات من القراءات التحليلية المتراكمة للبيانات في مراحل متعاقبة ومتراخية، بما يسمح للأفكار بالبلورة والنضج، كما أنها تستلزم التوسل بعدة تقنيات تحليلية من أجل «توليد المعنى من البيانات»، شاملاً: ملاحظة الأنماط والأفكار والمفاهيم الواعدة، القيام بمقارنات (المتشابه وتقابلات (المختلف)، حساب التكرار، التجميع Grouping، التحشيد في عقد Clustering، وبلورة المفاهيم Conceptualization[1].

وأما الإجابة المنهجية التفصيلية عن الأسئلة السابقة حيال بناء النموذج بطريقة علمية دقيقة، فإنه يسعنا تقديمها عبر بلورة الإطار المنهجي العام لبناء أي نموذج علمي، وذلك كما في الشكل الآتي:

(1) Miles et al., **Qualitative Data Analysis**, p. 275.

شكل (5) الإطار المنهجي العام لبناء نموذج علمي دقيق

- تحديد الغرض الرئيس للنموذج المراد بناؤه
- البدء بقراءات تحليلية تراكمية واصطياد الشواهد حيال الموضوع المبحوث
- إخضاع الشواهد للتحليل النوعي وبلورة أولية للمفاهيم والأفكار المحورية
- بلورة أكثر تحديداً وعمقاً للمفاهيم والأفكار المحورية
- البناء الأولي للأبعاد الرئيسة للنموذج
- إعادة قراءة النص بحثاً عن أي مفاهيم أو أفكار محورية من شأنها تعميق الفهم وتجويد بناء النموذج
- التأكد من كون الأبعاد المحددة كافية لبناء النموذج العلمي
- تطوير الأبعاد الفرعية تحت كل بعد رئيس
- القراءة في الأدبيات بقدر من التفصيل للمعاونة على تطوير النموذج
- مراجعة النتائج ووضع النموذج في قالبه النهائي

ولعله من المفيد تناول الخطوات المنهجية الفارطة، بالتطبيق على بحثنا الراهن، وذلك كما في النقاط المتسلسلة أدناه:

1. حددتُ الغرض الرئيس للنموذج الذي يراد بناؤه والذي يتمركز حول المنظور التيمي للفطرة وتحديد أبعاده، ويعد ذلك مِهاداً لتصور هذا النموذج وكيفية بنائه.

2. بدأتُ بقراءات تحليلية تراكمية في النص التيمي؛ في جولات متتالية بتراخٍ مقصود[1]، بغرض الوقوف المتأني على الشواهد ذات العلاقة المباشِرة وشبه المباشرة بمسألة الفطرة، وتوصلتُ لقائمة طويلة منها، ثم عمدتُ إلى قصرها على أكثرها ثراءً ودلالة (قائمة قصيرة، وهي المثبتة في هذا البحث)، وذلك بعد الوصول إلى ما يُسمى بـ «التشبع النظري»[2]، وهو يعني هنا تكرار النصوص التي نعثر عليها في التراث التيمي مشيرة إلى المفاهيم والأفكار ذاتها، أي أنه ليس ثمة مفاهيم أو أفكار جديدة، فيقرر الباحث من ثَمَّ التوقف عن البحث عن شواهد جديدة.

3. أخضعتُ هذه الشواهد لتحليل نوعي مستخدماً تقنية الترميز للمفاهيم والأفكار الواعدة في النص (ترميز مفتوح)، ثم عمدتُ إلى مزيد من عمليات التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف في سياقات النص، من أجل التحديد والبلورة للمفاهيم والأفكار

---

(1) التراخي أو الترك للتحليل والاشتغال البحثي لبعض الوقت، هو تقنية يَنصح بها البحثُ النوعي، وذلك لفوائدها في الإنضاج للأفكار، وتلمس تغذية راجعة وقراءة نقدية من بعض الأصدقاء والزملاء المتخصصين، مما يثري البحث. للمزيد، انظر: كوربن وستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ص 288..

(2) كوربن وستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ص 265.

المحورية التي يمكن أن تشكِّل فيها بعد الأبعاد الرئيسة أو الفرعية للنموذج (ترميز محوري).

4. سعيتُ إلى بلورة أكثر تحديداً للمفاهيم والأفكار المحورية، ومحاولة وضع تصورات مبدئية للنموذج من خلال رسم شبكة العلاقات بين تلك المفاهيم والأفكار بناء على أبعاد رئيسة (ترميز انتقائي)[1].

5. بناء على ما سبق، حُددتْ ثلاثةُ أبعاد رئيسة للفطرة، وهي: العمومية والتلقائية والشساعة، بحيث يعكس كل بعد جانباً رئيساً من فلسفة ابن تيمية حيال الفطرة، مع السعي لاستخلاص أبعاد فرعية.

6. في جولات تحليلية إضافية، جهدتُ في تقليب النص التيمي مجدداً للبحث عن أي أبعاد رئيسة تستحق الإضافة إلى النموذج، وبالفعل وجدتُ بعداً رئيساً رابعاً، وهو: الملاءمة. قلَّبتُ النظر مجدداً في الأبعاد الأربعة المحددة، وما إذا كانت كافية لأن تعكس فلسفة ابن تيمية حيال الفطرة، وقد خلصتُ إلى كفايتها، إذ هي تُقدِر النموذجَ على تجلية المفاهيم الرئيسة في الفطرة وفق المنظور التيمي.

7. طورتُ الأبعاد الفرعية للأبعاد الأربعة الرئيسة، عبر عمليات تجريدية تحليلية تصنيفية تركيبية بقالب استقرائي استنتاجي.

---

(1) هنا نشير إلى أنه يتوجب في مرحلة تحليلية ما أن يتخذ الباحث قراراً لتضييق هُوة البحث والحد من تشتت البيانات المحللة وتشظيها، ليكون قادراً من ثمَّ على الوصول إلى مقاربات لإجابة أسئلة البحث، مع مراعاة صدور النتيجة النهائية المتوخاة من البيانات (Merriam and Tisdell **Qualitative Research**, p. 197). وفي مراحل تحليلية مناسبة، يوجب البحث النوعي استخدام مزيد من التقنيات التحليلية للمعاونة على بلورة أفكار أو مفاهيم جديدة أو مفاهيم فرعية sub-concepts، بما في ذلك استخدام الصور المجازية التي قد تفلح في «ربط النتائج بالنظرية» (Miles et al., **Qualitative Data Analysis**, p. 281)..

8. بعد الفراغ من بناء النموذج وفق تحليلي الخاص، أذنتُ لنفسي بقدر من القراءة في الأدبيات للنظر فيها ما عساه يطور نتائجي الأولية، فوقفتُ على تقرير عميق لعبدالله الدعجاني، ذهب فيه إلى أن مفهوم الوحدة المعرفية لدى ابن تيمية قد هيمن على فكره المعرفي[1]. وبعد إعادة التحليل للنصوص التيمية مجدداً عبر ما يمكننا وصفه بـ أسلوب التحليل بالكر والفر للنص، رأيت وجاهة هذه الفكرة، وبخاصة أنني قد توصلتُ إلى ما يعضدها مما أسميته بـ **الصداقة بين البراهين**، إلا أنني رأيتُ تسميتها بـ التكامل، فهذا هو الأقرب إلى توصيفات ابن تيمية كما سيتضح لاحقاً، وأدرجتها ضمن البعد المسمى بـ **الملاءمة**، ولكي نفسح مجالاً لهذا البعد الفرعي الناشيء، دمجتُ البعدين الفرعيين اللذين سبق لي استنتاجهما، وهما: **الصحة/ النجاعة**، إذ هما من طينة واحدة.

9. وضعتُ النموذج في صورته النهائية، في ضوء المفاهيم والأفكار التي خلصتُ إليها في المراحل السابقة، ثم شرعتُ في رسمه وتحديد سبل شرحه والبرهنة عليه.

10. توسلتُ ما أمكن بالأسلوب السردي في عرض ملخص ما انتهيتُ إليه من نتائج. لعل من أفضل التقنيات التحليلية النوعية ما يسمى بالأسلوب السردي، إذ يعمد هذا الأسلوب إلى التحليل السياقي[2]؛ في قالب سردية تجهد لئلا تخلو من الثراء والتعمق في الغوص والتحليل والتجريد من جهة، والإمتاع في العرض من جهة ثانية مكملة، لتخلق لنا في سياق بحثنا الراهن ما يشبه **حبكة الكبسلة**

(1) الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 61-62.

(2) Silverman, **Interpreting Qualitative Data.**

الفلسفية، وهذه الحبكة لها بواعثها وفواعلها ومفاعيلها وأحداثها، ولا سيما أن البحث النوعي ينظر إلى البيانات على أنها «نظم قائمة بذاتها»[1].

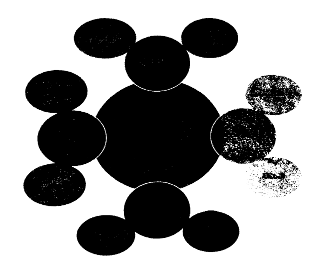
(1) Denzin and Lincoln. **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research,** p. 7.

بعد توضيح الخطوات المنهجية التفصيلية لبناء النموذج، نشدد على أن هذا النموذج هو نموذج أولي أو مبدئي، مما يفتح المجال واسعاً لنقده وتطويره، ليكون أكثر صلابة وأقوى تفسيرية.

إذن، النموذج التيمي للفطرة ينتظم أربعة أبعاد كبرى، وكل بعد منها يتضمن عدداً من الأبعاد الفرعية، وقد رأيت تكثيفها في بعدين فرعيين أساسيين يعكسان أهم الأبنية المفاهيمية في هذه الأبعاد الكبرى، وعليه فيتوجب القول إن الأبعاد الكبرى تتضمن في ذاتها أبنية مفاهيمية إجمالية شمولية تتجاوز تلك المحددة الجزئية النابعة من أبعادها الفرعية.

ويمكن عرض الأبعاد الرئيسة والفرعية للنموذج التيمي التفصيلي، كما يلي:

شكل (6) النموذج التيمي المفصَّل للفطرة



ولإيضاح أبعاد الفطرة الرئيسة والفرعية في النموذج التيمي من جهة، وللتدليل عليها من جهة ثانية، فإنه يتوجب علينا أن نتناول هذه الأبعاد مع الشواهد الدالة عليها في النص التيمي، وذلك بقدر من الشرح المكثف بما يتناسب مع سياق هذا النص وحجمه المقدر، وذلك كما في الفصل القادم.

الفصل الخامس:

أبعاد النموذج التيمي للفطرة



أبعاد النموذج التيمي للفطرة

«لا تكمن عبقرية ابن تيمية في الحجج الخاصة التي أوردها، رغم انه حتى في ذلك كان مُثيراً للإعجاب، ولكن عبقريته تكشف عن نفسها في نشره من المادة التي تآلفتْ من هذه الحجج الخاصة، نقداً كاملاً ومنهجياً ومتماسكاً».

وائل حلاق

المجموع أكبر من أفراده

بناءُ سرديتنا يقوم أساساً على الأنقاض الذهبية التي خلّفها لنا ابنُ تيمية، ومن الشذرات التأسيسية القابعة تحتها وحولها. هذه وتلك، كانت كافية لنا لتلمس النموذج التيمي للفطرة، كما أبنَّا عن ذلك في الفصل السابق عبر تجميع المتشتت للوصول إلى الوحدة؛ في إطار نماذجي متماسك. سنبادر هنا بعرض أبعاد هذا النموذج تِباعاً، مع ضرورة التنبه إلى أن ترقيمنا لهذه الأبعاد لا يحمل دلالة خاصة في ذاتها يمكن ترتيب نتائج كبيرة أو صارمة عليها، إذ هو ترتيب اجتهادي جرى به القلمُ، وَفق نوع من التنظيم، عنَّ لي ورأيت أنه قادر على إيضاح الأبعاد بوضوح وتسلسل جيدين.

سيكون استعراض أبعاد النموذج التيمي عبر عنوان رئيس يحمل اسم البعد، وعنوانين صغيرين يحملان البعدين الفرعيين، على أنه من المهم النظر إلى البعد الرئيس على أنه أشمل وأعمق وأكثر ثراء من الأبعاد الفرعية المثبتة،

لا سيما أننا لم نتوسع في تثبيت أبعاد كثيرة، مما يعني أن البعد الرئيس قادر على إنبات أبعاد فرعية لم نذكرها نصاً، وإن كان في تحليلنا - كما سترون - إيماءات إلى شيء من هذا القبيل.

1. **العمومية**

1–1 القَبْلية

1–2 العدالة

يفتتح ابن تيمية سردية الفطرة بطريقة تأسيسية جذرية، حيث يبتدر فطرنة للعقل عبر دعوته الإنسان لأن يُفعِّل ذخائره العقلية «المركوزة» – كما في التعبير التيمي المتكرر –، إذ هو يقرر بأن «الأمور العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك..»[1]. فكرة الفطرة تُومض بدلالة مباشرة، مفادها أنها بأبعادها العقلية والنفسية الأساسية قارَّةٌ في قاع الإنسان «الكلي»[2]، وهذا ما يجعلنا إزاء البعد الأول وهو «العمومية»، حيث لا تختص بها ثقافة ما أو مجتمع بعينه، وذلك أن «المعاني العقلية مشتركة بين الأمم»[3]، وأن «النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضي للمعرفة حاصلاً لكل مولود»[4].

ويتكىء ابن تيمية في تقرير هذا البعد على نصوص قرآنية حاسمة، من قبيل: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]، و﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: 17]، وسيتضح لنا أوجه الاستشهاد بهذه النصوص كما في الفقرات الموالية.

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 68.

(2) للمزيد حول مفهوم الكلي وأقسامه وعلاقته بالجزئي ومدارسه، انظر: ماهر الشبل، مشكلة الكليات المنطقية، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2020، ص 49-80

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 9، المنطق، ص 241.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 104.

بُعد العمومية يشمل أبعاداً فرعية عديدة، ومن أهمها «القَبْلية»، فكون الفطرة عامة (كما في الآية القرآنية الأولى) عند كل الناس، يقضي بالضرورة كون الأبعاد الدينية والعقلية والنفسية الفطرية «قبلية»، أي أنها تقع ضمن الإعدادات الأصلية للبشرية، إذ هي مُركَّبة لديهم جميعاً دون استثناء.

ويقرر ابن تيمية هذه الحقيقة بصيغ مختلفة وأمثلة متنوعة، ومن ذلك قوله: «إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبديها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس. وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم: أن من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس، وإلا لزم الدور أو التسلسل»[1]، وهذا ما يدفعه إلى تكرار توصيفات تؤشر على القبلية مثل: **فطرية، ضرورية، بديهية**، وقوله: «وأما الاعتراف بالخالق، فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لابد أن يكون قد عرفه، وإن قدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيراً، فإنه تذكير بعلوم فطرية قد ينساها العبد، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الحشر: 19]»[2]. مع تقريره أن «علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تصورتْ كانت علوماً ضروية، لكن كثير من الناس غافل عنها»[3].

ومن ذلك أيضاً ما أشار إليه حيال مسألة فطرية معرفة أن «المُحدَث لا بد له من مُحدِث»، فهو يقرر بجزم قاطع أن «العلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلتْ على

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 78.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 132.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 132.

رأسه، قال: مَنْ ضربني؟ ويبكي حتى يعلم من ضربه. وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلتْ بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبل عليه إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مُخصص، بل تصورُ هذا فيه عُسر على كثير من العقلاء، وبيان ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى»[1].

من هذا النص، ندركُ بأن ابن تيمية يخلص إلى أن جميع الصبيان سيفعلون الشيء ذاته وسيصلون إلى النتيجة ذاتها، ماذا يعني هذا؟ إنها **الموضوعية**، فمن الآثار المترتبة على كون هذه الطرائق الذهنية قبلية تحقيق مقومات الموضوعية، أي القدرة على الوصول إلى نواتج ذهنية موحدة أو متشابهة بين مختلف البشر حيال القضايا والأشياء التي يفكرون فيها، حيث يقرر ابن تيمية بجزم حيالها أن «الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها. فالعلم بأن الشيء حي، أو عالم، أو قادر.. ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة»[2].

إن القَبْلية هي منصة الموضوعية، فلا موضوعية بدون قَبْليات. ولترسيخ مختلف أبعاد الموضوعية العلمية، فإن ابن تيمية يحذر من اللوذ بمناهج برهانية ذاتية من شأنها إضعاف الحركة العلمية وتشظي الجماعات العلمية، ومن ذلك هذه الإشارة التشخيصية التوصيفية: «فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها، لا تكون كذباً باطلاً قط،

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 8.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 68.

وبينوا من الطرق العلمية التي يُعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك، فيتنفع به جنسُ بني آدم، وهذا هو العلم النافع للناس. وأما المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي، فجلعوا البرهانيات ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانياً، وإن علمه مستدل آخر، وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة، ما ليس من البرهانيات عند آخرين، فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها، حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم، وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب، باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل كل صناعة من الحق والباطل ومن الصدق والكذب، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين..»[1].

النص السابق يؤشر - إذن - على **موضوعية علمية**، ونقصد بها تلك الموضوعية المرنة، التي ترتضيها الجماعةُ العلمية بوصفها منتجة أو مشرعنة أو عاكسة لـ الحقائق «الإبستمولوجية» في محيط الموضوع أو الظاهرة المبحوثة[2].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، المنطق، مج 9، ص 250.

(2) تلزم الإشارة ها هنا إلى أن كون الجماعة العلمية منتجة أو مشرعنة أو عاكسة لمثل هذه الحقائق هي قضية نسبية، وذلك أن ثمة إطاراً علمياً «معيارياً»، تقره الجماعةُ العلمية - بعد تشكلها - في هذا الحقل المعرفي أو ذاك، سواء أكان في جوانبه النظرية (مثل: مفاهيم/ نظريات/ نماذج/ مناهج/ قوانين) أو التطبيقية (مثل أعراف البحث والنشر والمكافآت). هذا الإطار المعياري يُعبر عنه توماس كون - في بعض معانيه - بفكرة المرشاد أو البارادايم، أي النموذج العلمي «المستقر» المقبول من لدن أعضاء الجماعة العلمية (البعض يترجمه إلى العلم العادي وهي ترجمة حرفية غير دقيقة لـ **Normal science**) **وبالأخص الأعضاء المؤثرين ومنْ يتبعهم أو يتأثر بهم. مع اشتغال الحقل المعرفي على حل إشكالياته** في سياق ديناميكي مُشبع بالتحديات، يجد الحقلُ المعرفي نفسه غير قادر في بعض الأحيان على حل=

وفي هذا الاتجاه، يحذر ابن تيمية من الوقوع في وهم ما يمكننا وصفه بالموضوعية أو الذاتية الخفية، ومن ذلك قوله: «فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.. فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية»[1]، من جراء اتكائهم على معقولات ذاتية الطابع، أي أنها غير ضرورية قبلية، وذلك بسبب التقليد الأعمى لبعض الفلاسفة، كما تورط كثيرون بتقليد أرسطو «فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البيِّن ما لا ريب فيه»[2]، وهذا ما قد يقود إلى **الدليل المتوهم**، وذلك «أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً، وإنما يظنه الظان دليلاً»[3].

ولتأكيد عمومية الفطرة وعالميتها في هذا المجال، يتجاوز ابن تيمية الأطر

= إشكاليات معينة، مما يوقعه في «أزمة». وهنا تتخلق نواةُ الانقسام، حيث يرى جملةٌ من العلماء الجسورين الحاجة إلى بناء مِرشاد جديد قادر على حل الإشكاليات والتناغم مع المستجدات، وهنا تنفلِق الجماعةُ العلمية إلى جماعتين أو أكثر، وذلك بحسب: واقع الجماعة العلمية، وتشكلها، وإطارها المعياري، ونمط استقطاب أعضائها واستبقائهم، ونحو ذلك انظر: البريدي، الجماعة العلمية: طُهاة العلم، وللمزيد حول العلم المستقر والأزمة ونشوء مرشاد جديد، انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، بيروت: دار التنوير، ط1، 2017 (هذه الطبعة تتضمن تقديماً نفيساً سطَّره فيسلوفُ العلم الكندي إيان هاكنج).

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 172-173.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 177.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 207.

الثقافية داخل العالم العربي الإسلامي ليصل إلى تقرير ما سبق على «الإنسان الكلي»، إذ هو يشير إلى أن مثل ذلك التقليد «فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم»[1]. وهنا نجد إلماحة إلى أن: **سردية الفطرة كونية**، لا تقف على شخوص أو بواعث من هذه الثقافة أو تلك، بل هي عامة للإنسان الكلي.

ومن جهة ثانية، كون الفطرة عامة عند كل الناس يعني أن الفطرة إنما هي أداة ربانية لتحقيق: العدالة الدينية، والعدالة النفسية، والعدالة الفكرية، والعدالة اللغوية، ومن ذلك توصيفه في قالب سردي كلي: «فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود، ولم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»[2].

ولتقرير هذا النوع الفاخر من العدالة، يتكئ ابن تيمية على جملة من النصوص، وفي مقدمتها نصان يقرران حقيقة إنزال الله للموازين العقلية (البرهان المقنع) بجانب النص الديني (الحق المبين): ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ ﴾ [الشورى: 17]، ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾ [الحديد: 25]، وقد فنَّد ابن تيمية قول منْ يزعم بأن «الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه، أحدها أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم.. فالفطرة إن كانت صحيحة وزنتْ بالميزان العقلي، وإن

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 178.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 50؛ وانظر نصاً مشابهاً: مجموع الفتاوى، مج 9، المنطق، ص 85.

كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق إلا بلادة وفساداً.. فإنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً، حصلتْ بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، وصارتْ هذه الموازين عائلة لا عادلة، وكانوا فيها من المطففين.. والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوِّي بين المتماثلين وتفرِّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.. فليستْ العلومُ النبوية مقصورة على الخبر. بل الرسل صلوات الله عليهم بينتْ العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربتْ الأمثال، فكملتْ الفطرةُ بما نبهتها عليه وأرشدتها، لما كانتْ الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدتْ بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالتْ ذلك الفساد، والقرآن والحديث مملوءان من هذا..»[1].

ولترسيخ البعد الفرعي السابق، يحيل ابن تيمية إلى نصوص قرآنية[2] تؤكد العدالة الربانية في طرائق العلم والتفكير الرئيسة: السمع والبصر

---

(1) انظر ما قرره حيال ذلك حيث قرر 13 وجهاً لنقض هذه المقولة: **مجموع الفتاوى**، مج9، **المنطق**، ص 239-254، وانظر في المجلد ذاته، ص 172-173، وكذلك: **الرد على المنطقيين**، ص 427.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، **المنطق**، ص 309-310، وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يعد القلب هو صاحب العلم في حقيقة الأمر، *وإنما سائر الأعضاء حجبة له توصل إليه من الأخبار مالم يكن ليأخذه بنفسه، حتى إن من فقد شيئاً من الأعضاء فإنه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه، فالأصم لا يعلم ما في الكلام من العلم، والضرير لا يدري ما تحتوي عليه الأشخاص من الحكمة البالغة، وكذلك من نظر إلى الأشياء بغير قلب.. فإنه لا يعقل شيئاً، فمدار الأمر على القلب، وعند هذا نستبين الحكمة في قوله تعالى:* ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: 46]، ص 310-311.

والقلب، ومنها: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: 78]، ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [الملك: 23]، فالناس إذن سواء في وجود ما يحقق لهم الاكتفاء الروحي والإشباع العاطفي والنجاعة الذهنية والفعالية اللغوية والعمارة الحضارية، من حيث أصل وجود هذه الأشياء، على أنه يحدث قدر من التفاوت فيما بين قدراتهم الذاتية وفق معادلات تجعل بعضهم يفوق بعضاً في جانب أو آخر (=الفروق الفردية) كما في قوله: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان»[1]، وقوله «إن الناس متباينون في نفس عقلهم الأشياء، ما بين كامل وناقص، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير، وجليل ودقيق وغير ذلك»[2]، بما يحقق هدفاً آخر وهو التكامل المجتمعي وفقاً لمبدأ التسخير والابتلاء كما في هذه الآية الجلية: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [الزخرف: 32].

ومن النصوص التيمية الدالة على هذا المعنى، إشارته البديعة إلى أن الناس عموماً يدركون بوضوح أنهم في غنى عن استخدام الطرق الاستدلالية المطولة بخلاف إدراك فساد هذه الطرق أو بعضها، لكونها تتطلب قدرات ذهنية عالية (مثل التفكير النقدي)، مما يحقق قدراً من **العدالة التلقائية** بالحد الأدنى من القدرات الذهنية، فهو يقول: «فمن قال: إن العلم بإثبات الصانع

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج9، **المنطق**، ص103، مع إشارته البديعة إلى وجود فروقات ثقافية بين الناس فيما يخص الحسيات من السمع والرؤية والشم والذوق واللمس، ص 44-245، 309-310، وانظر: **الرد على المنطقيين**، في عدة مواضع، ومنها: ص55، 137.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، **المنطق**، ص 309.

وتصديق رسله موقوف عليها، فقد ظهر خطؤه عقلاً لكل أحد، كما علم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة. فإنه من المعلوم بالاضطرار: أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، ما دعوا أحداً من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق، ولا استدلوا على أحد بهذه الحجة، بل ولا سلكوا هم في معرفتهم هذه الطريق، ولا حصلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدع المحدث، الذي قد أغنى الله عنه، وظهر الغنى عنه لكل عاقل. ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلاً، هو ألطف من العلم بالغنى عنها. ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير، قبل أن يظهر لهم فسادها. وقد ذكر من الكلام على مقدماتها، وفسادها، وطعن بعض أهلها في بعض، وإفسادها لمقدماتها، وبيان فسادها بصريح العقل، في غير هذا الموضع، ما ينبه على المقصود»[1].

التحليل السابق، يفضي بنا إلى القول: إن العمومية أفلحتْ في أن تلعب دوراً بطولياً في سردية الفطرة في سياق كلي، مُتجلية في دوري: القبلية والعدالة. مزيد من التحليل سيكشف لنا أبعاداً أكبر من السردية التيمية للفطرة.

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 9.

2. **التلقائية**

2-1 الوضوح

2-2 البساطة

القراءة التحليلية التجريدية في النص التيمي تجعلنا نفتتح مشهداً آخر من سردية الفطرة، يتمثل في أن: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُورِّط نفسَه بقدر متنام من الغموض والتعقيد. وحدها الفطرة قادرة على إرجاع الإنسان إلى حياضِ الوضوحِ والبساطة. في سبيل تأسيس التلقائية الفطرية وتقويتها، نجد ابن تيمية يؤكد أن المنطق اليوناني المجافي للفطرة «فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة.. ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد..»[1]، ويشير إلى أن «مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»، مع إمكانية «تقديم ذلك المعقول على هذا المعقول»[2] وفق القوة البرهانية.

وفي تشخيص بديع، يذكر ابن تيمية أنه «من كان ذكياً، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طوَّل وضيَّق وتكلَّف وتعسَّف، وغايته بيان البيِّن وإيضاح الواضح من العي..»[3]، ويقرر بأن مثل هذا المنطق المتكلف التي تمجه الفطرة إنما يؤدي إلى «إفساد المنطق العقلي واللساني»[4]. ويدعم ابن تيمية توصيفه السابق، بإيراد **شهادات** خبراء، ونعني بهم من

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 69.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص 194.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 158.

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 184.

استخدم طرقاً منطقية مطوّلة متكلّفة، ومن ذلك نقله لاعتراف **أبي عبدالله الرازي** في «آخر عمره في كتابه أقسام اللذات: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»[1]، مشيراً إلى تجربة أحد أصحاب الرازي، وهو **الخسرو شاهي**[2].

ولتعميق التلقائية الذهنية، يكشف لنا ابن تيمية - على سبيل المثال - أن العقل مفطور على تصور المسائل «الجزئية» قبل «الكلية»، وذلك لكون الجزئية أوضح وأيسر وأقرب للبداهة، ومن ذلك قوله: «واعلم أن علم الإنسان بأن كل مُحدَث لا بد له من مُحدِث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق.. ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة هو علم كلي بقضية كلية وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المُحدَث المعين لا بد له من مُحدِث، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو أيضا معلوم له، مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علِم أنه لا بد لها من كاتب، وإذا رأى بُنياناً علم أنه لا بد له من بانٍ، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة،

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 366.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 372.

وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فأنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا إذا رأى درهماً ونصفَ درهم، علِم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإن لم يستحضر أن كلَ كلِ فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه، وكذلك إذا قيل: هذا العدد الأول مساوٍ لهذا العدد الثاني، وهذا العدد الثاني مساوٍ لهذا العدد الثالث، فإنه يعلم أنَّ الأول مساوٍ لمساوي الثاني وهو مساوٍ للثالث، وإن لم يستحضر أن كل مساوٍ لمساوٍ فهو مساوٍ.. وهكذا عامة القضايا الكلية، فإنه قد يكون علْمُ الإنسانَ بالحكم في أعيانها المشخَّصة الجزئية أبْدَهَ للعقل من الحكم الكلي»[1].

ويمتاز ابن تيمية بتشخيصه السيكولوجي والسوسيولوجي الدقيق للعمليات الذهنية والنفسية، وتفريقه البديع بين الأوضاع التي يمكن أن يألفها الإنسان عبر العادة والتنشئة وبين الإعدادات الفطرية، إذ إنه يسعى دوماً إلى إرجاعنا إلى رحاب الفطرة، ومن ذلك توصيفه السردي البديع، حيث يقول: «كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال، فإذا أتاه العلمُ على ذلك الوجه قبله، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه لم يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب، كمَنْ تعوَّد أن يحجَ من طريق بعيدة مُعطشة مُخوفة، وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لمَّا لم يعتدها، نفرتْ نفسُه عن سلوكها، وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعوَّدتْ نفسُه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة، فهذه الطرق الطويلة

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، ص 88-89، وانظر: **الرد على المنطقيين**، ص 361-362.

الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزيئات تحت كُليات، قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها، بل إذا ذُكرتْ عنده مَجَّها سمعُه ونفر عنها عقلُه، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يُحتاج إلى هذا»[1].

وقبل مغادرة مشهد التلقائية، نثبتُ استنتاجاً لطيفاً خلص إليه ابن تيمية، إذ لعله يُعيننا على فهم بعض أسباب اتسام الأدبيات الفلسفية والفكرية المعاصرة بالتطويل والتعقيد والغموض، حيث يشير إلى أن التورط بالمنطق البرهاني الجامد يُورث لا محالة جدلاً عقيماً وتشظياً فكرياً لا طائل من ورائه، مستشهداً بآية ﴿ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: 58]، وحديث نبوي نصه: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أُوتوا الجدل»[2]، مشيراً إلى أن القرآن الكريم فيه «من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يُعرف به الحق والباطل»؛ مستشهداً بآية الحق والعقل (الشورى: 17 وآيات أخر)[3]، التي سبق لنا استعراضها.

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص 588.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 229، الرد على المنطقيين، ص 377-378.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 229-230.

3. **الملاءمة**

3-1 الصحة / النجاعة

3-2 التكامل

يُظهر النموذجُ التيمي بجلاء نجاحَ الفطرة في اهتداء البطل وهو الإنسان الكلي إلى: الصحة فيما يُفتقَر فيه إلى الصحة (=العلم)، والنجاعة فيما هو محتاج إليها (=العمل)، ومن مظاهر هذه الصحة والنجاعة، تأكيد ابن تيمية أن ثمة أموراً لا تفتقر إلى الدليل أصلاً، ومنها حاجة البناء إلى بانٍ ونحو ذلك، حيث يصور لنا ذلك في هذه اللقطة الخاطفة: «فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل.. ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبحوه، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل محدث أحدثه..»[1].

ولتجذير أسس الصحة والنجاعة، يشدد ابنُ تيمية على أن «العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية»[2]، مع الإقرار بأنه يصعب التدليل على مثل هذه العلوم الفطرية الضرورية، إما لاعتبارات عقلية أو لغوية، فهو يقول: «إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لم في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين. والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره، وإما لعجزه عن التعبير عنه، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان. وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل..»[3].

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 2، ص 90.
(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 201.
(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 2، 225.

ولتعزيز **الملاءمة البرهانية**، تحقيقاً للصحة والنجاعة الاستدلالية، فإن ابن تيمية يُسارع في سلب القياس لأي قدرة على توليد معرفة بالعالَم أو الموجودات فاسحاً المجال للحسِّ والتجربة، حيث يقرر أن صورة «القياس لا تدفع صحتها، لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات»[1]، مع تشنيعه بالعقل المثالي المتورم بالكليات المطلقة، حيث يورطه بنوع من التفكير الساذج المؤسَّس على الأوهام، والزاعم أن «أرض الحقيقة هي أرض الخيال»[2]، في انفصام حاد عن عالَم الحسِّ والتجربة والبرهان الصحيح.

ولعل من أهم مقتضيات هذه الصحة والنجاعة تعضيد ما يسعنا وصفه بـ **الصداقة بين البراهين** وعقد شراكة ذهنية بين الأدلة للوصول إلى المطلوب، وهو ما يقودنا إلى **التكاملية التلقائية**، حيث يشدد ابن تيمية في هذا على أن «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض»[3]، في قالب منهجي صارم يقر ما يصفه بأنه «حكم علمي لا كلام فيه»[4]، مؤكداً أن «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[5]، وأن «الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية»[6]، مع إقراره بأن «أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريقة منها فاته من العلوم ما كذب به من تلك الطرق»[7].

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 339.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 354.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 3، ص 164.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 625.

(5) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 174.

(6) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 171.

(7) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 198.

ومن مقتضيات الملاءمة الذهنية الفطرية، الركون إلى: المنطق العقلي التلقائي العام المستقر في الفطر الإنسانية، والذي تتحقق فيها ملامح **التكاملية السمحة**، من جهتي: البراهين والمناهج، ومن ذلك تحليل المسألة عبر لوزامها الضرورية المترتبة عليها للوصول إلى نتيجة صحيحة مع التوسل بالتحليل اللغوي، ومن التطبيقات على مثل هذا المنطق الذي يسعى ابن تيمية إلى فَطْرنته، ما جاء في السردية الممتعة لمناظرة **عبدالعزيز الكناني المكي** صاحب **«الحَيْدَة»** مع **بشر بن غيَّاث المريسي** في مسألة خَلْق القرآن، حيث قال له الكناني: «يا بشر، تسألني أم أسالك؟ فقال بشر: سل أنت، وطمع فيَّ وجميعُ أصحابه ! وتوهموا أني إذا خرجتُ عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشيء غيره. قال عبدالعزيز: فقلت: يا بشر: تقول إن كلام الله مخلوق؟ قال أقول أن كلام الله مخلوق.. فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها..»[1]، ويشْبهُ ذلك تعويلُ ابن تيمية على النهج المنطقي المُفَطْرن لـ أحمد بن حنبل، حيث يَشدُّه فيه اختصارُه ومباشرته المُنشدَّة إلى الصحة والنجاعة والتكاملية التلقائية[2].

ومن جوانب تشغيل الملاءمة الفطرية لدى ابن تيمية تعويله الكبير على **التحليل اللغوي**[3] في مختلف المسائل، فهو يؤسس لهذا التحليل الذي حَذق فيه تنظيراً وتطبيقاً، عَادّاً إياه أحد أهم الأدوات المنهجية في التعاطي مع المسائل والظواهر، ومن ذلك قوله مثلاً: «والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص 527، ولكم أن تكملوا المناظرة الماتعة في هذه الصفحة والتي تليها.

(2) انظر مثلاً: ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص 91-96، 397-403.

(3) نوقشتْ مسألةُ اللغة عن ابن تيمية من زوايا عديدة، ومن ذلك مناقشة المجاز في اللغة، انظر مثلاً: المطرودري، **المذهب الحنبلي وابن تيمية**، ص 100-107.

أتى من السفسطة ما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هولاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات[1]»، وقوله: «ويُراد بالمركب في عرفهم الخاص: ما تميز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيباً وضعٌ وضعوه ليس موافقاً للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم»[2]، مشيراً إلى أن البعض قد يستخدم بعض الألفاظ المُبهمة قصداً بغرض التعمية «فإذا دخل معهم الطالب، وخاطبوه بها تنفر عنه فطرته، فأخذ يعترض عليهم، قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحميَّة يحملها على أن تُسلِّم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل»[3]، على أنه دوماً ما يميز بين الأمر اللفظي والمعنى اللغوي[4].

اتضحتْ لنا كثيرٌ من خيوط الحبكة التيمية للفطرة، وبقي ما عساه يجعلها مفتوحة لا مغلقة، مرنة لا جامدة، خلاَّقة لا مقلدة، وهو ما يجعنا نطل على مشهد الشساعة عبر الباحة الموالية.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 276.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 272.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 282، وانظر كلاماً مشابهاً في: ج 2، ص 71-72.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 522. وانظر تحليله العميق لمفهوم الكلام، ص 582.

4. **الشساعة**

4-1 المرونة

4-2 الابتكارية

في المشهد الأخير لسردية الفطرة، لا يتغافل ابنُ تيمية عن الدور البطولي الخلّاق لـ **الشساعة الذهنية**، ونعني بها تلك الشساعة النابذة للجمود والتقليد، حيث ينص على أن الأمور العقلية «لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يُقلدُ في العقليات أحدُ، بخلاف العربية، فإنها عادةٌ لقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء»[1]. كون الفطرةِ عامة تلقائيةً، فهذا مُفضٍ إلى أقدار من الشساعة الذهنية والنفسية، حيث لا حدود مُضيِّقة لآفاق العقل والنفس، ويقرر ابن تيمية **المرونة الذهنية** في سياقات عديدة، وعلى رأسها بطلان حصر الأدلة: «إن ما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل»[2]، و«لهذا عدل نظّار المسلمين عن طريقهم فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح.. ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه.. ثم إذا كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل ظنيا»[3]، مشيراً إلى أنه «إذا اتسعتْ العقولُ وتصوراتُها، اتسعتْ عباراتُها، وإذا ضاقتْ العقولُ والعبارات والتصورات،

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 68.

(2) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 205؛ **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 153.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج9، ص 156-157؛ **الرد على المنطقيين**، ص294-297.

بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يُصيب أهل المنطق اليوناني: تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[1].

وفي ضوء ما سبق، نجده يقرر بثقة تامة أن «إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة»[2]، وتشديده على أن «الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن تكون ثبوتها مستلزمة لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية..»[3]، ولكي يخفف من الآثار السلبية المحتملة لهذه المرونة ويحد من اندلاقها اللامحدود مع سعيه لمراعاة السياق، فإنه يقرر أن «المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال»[4].

ومن جوانب التشسيع الذهني لدى ابن تيمية في نهجه المُفطرن للعلم والمنهج، أنه يُكلف الحواسَّ بأن تلعب دوراً ارتكازياً في حكاية المعرفة، حيث يعدها مصدراً مباشراً لمعرفة معنية تلائمها، دونما أقل حاجة إلى التوسل بمبحث الحد المنطقي العقيم، إذ هو يعهد للحواس الظاهرة بأن تتولى تكوين التصورات حيال الطعم والرائحة واللون والملمس، وللحواس الباطنة بأن تشتغل على بناء تصورات وجدانية داخلية مثل الجوع والشبع،

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص 158.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص 72.

(3) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص 91. وانظر: **مجموع الفتاوي**، المنطق، مج 9، ص 142-143.

(4) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص 117.

والفرح والحزن، والحب والبغض، واللذة والألم، والإرادة والكراهية، والعلم والجهل «وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد»[1].

يشدد ابنُ تيمية بكل حسم على أن الفطرة تمجُّ التقليدَ وتعافُ الجمودَ، فهو يقول في توصيف بعض الطرق المنطقية اليونانية: «لو كان هذا فطرياً، كانت الفطرة تدركه بدون التقليد، كما تدرك سائر الأمور الفطرية»[2]. ومن أجل ترسيخ مبدأ **الابتكارية الذهنية** يعمد إلى ما يمكن وصفه بـ **تفتيت المعقول إلى معقولات**[3]، لتكون الفطرة سُلّماً إلى نوع من **الشساعة البرهانية**، حيث يقرر مثلاً أنه «إذا أبطلنا ما عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يُسمى معقولاً، لم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي عُلِم به صحة المنقول»[4]، مع إقراره بوجود حدود للعقل: «ويعلم أن عقله قاصر»[5]، ولتأكيد الحدود العقلية، يقرر «أن الرسل لا يخبرون بمحَالات العقول بل بمحَارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز **العقل عن معرفته**»[6].

وفي لفتة بديعة، يقودنا ابن تيمية إلى استغلال الأدلة والانتفاع منها حتى لو كان جزءُ منها باطلاً، فهو يقرر بأنه لو بطل قسمُ من أقسام الدليل مع صلاحية أقسام أخرى منه لكان سائغاً لنا استخدام الأجزاء السليمة من الدليل، وأما «إذا بطلت مقدمة الدليل بطل»[7]، وكأن في هذا نوعاً

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 52-53.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، المنطق، مج 9، ص 100، الرد على المنطقيين، ص 319.

(3) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 133.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 193-194.

(5) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 170.

(6) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص 175.

(7) ابن تيمية، درء التعارض، مج 2، ص 162.

من **الصيانة الاستدلالية**، أي صيانة الأدلة بعدم هدرها عبر المحافظة على الأجزاء السليمة منها وتقويتها بأدلة أخرى، وفي هذا تعضيد للابتكارية الذهنية، ولو كان ذلك عبر **تدوير** ما يصلح من براهيننا وطرائقنا المنهجية، لتصنيع ما عساه يسعف في البرهنة والاستقراء والاستنتاج.

في تحليلنا للنص التيمي، نجد بأن ابن تيمية يجهد بكل قوة إلى فطرنة العلم والمنهج، من أجل تخليصهما من شوائب الجمود المنطقي وحبائل التقييد البرهاني، ومن ذلك على سبيل المثال نقده الصارم لمبحث الحد (التعريف) وإبطاله لخرافة أن الحد يعكس ماهية الشيء أو جوهره أو حقيقته[1]، مشدداً على أن زعمهم بأن التصور للقضايا غير البديهية لا تنال إلا بالحد إنما هو «قضية سالبة، لا بديهية، فمن أين لهم ذلك! وإذا كان هذا قولاً بلا علم، كان في أول ما أسسوه القولُ بلا علم. فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم [المنطق]»، ومشيراً إلى أن الأمم والجماعات العلمية لا تحتاج لبناء تصوراتها حيال العالَم والعلم الذي يشتغلون عليه إلى هذا المبحث، ولم يفوِّت ابنُ تيمية هذه الفرصة السانحة، حيث مارس نقداً ساخراً بتعريفهم التقليدي الأشهر للإنسان من أنه «حيوان ناطق»، ومثله تعريف الشمس، إذ لم يسلم من اعتراضات وإشكاليات كثيرة[2]. ويلفتُ أنظارَنا ابنُ تيمية إلى مسألة مهمة، حيث يقرر أنه «ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حد»[3]، وفي هذا انعتاق من إسار التعريفات المقيدة لفكرنا والمُنضبة لخيالنا[4].

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 56-67؛ **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص 173-174.

(2) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 49-50، 70-72.

(3) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 128.

(4) هذه المسألة، تذكرنا بمقولة أحد المفكرين الغربيين «القتل بالتعريف».

في هذا السياق التقويضي، نسف ابن تيمية أحد أهم الأسس المرجعية للآخر البعيد، وهو ما يمكن وصفه بـ **التعريف الاستاتيكي الأيقوني** للشيء، الذي يجمِّد الحركةَ العلمية والاجتهادات البحثية من جراء الزعم بالوصول إلى التعريف الجامع المانع، الموصِّل زعماً إلى حقائق الأشياء، مُبقياً على وظيفة ديناميكية واحدة للتعريف، وهي وظيفة التوصيف الاجتهادي للشيء المُعرَّف، أي أن التعريف يشبه عملية التسمية للمسمى[1]، وهو ما يفتح آفاق الاجتهاد والابتكار في وصفنا للعالَم المحيط بنا، مما يجعلنا نتقدم دوماً للخلوص إلى تعريفات أكثر دقة للأشياء والظواهر المبحوثة وفق تقدم حركة العلم ذاته وتطور ملاحظاتنا، كما أنه نسف بالصرامة ذاتها مبحث القياس (البرهان)، حيث مارس تشسيعاً للبرهنة، متفلتاً من ضيق القياس اليوناني الرتيب (قياس الشمول)، ومؤكداً شساعة الاستدلال والبرهنة بأنواع أخرى عديدة من القياس (مثل قياسات: التمثيل والأولى والتعليل والدلالة)[2]، ومقرراً الشساعة البرهانية المؤسَّسة على «مبدأ اللزوم»[3]؛ الموسع للاجتهاد الاستدلالي والابتكار المنهجي، عبر التقرير بـ: «أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل، فمن عرف دليله عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم.. إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالَم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ. بل

---

(1) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص 20، 369.

(2) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص157-164، 193-202، 398؛ **مجموع الفتاوى**، مج9، المنطق، ص187-188. وللمزيد حول ذلك، انظر التحليل المعمق لوائل حلاق في كتابه: **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص81-89، وفي مواضع شتى من الكتاب.

(3) انظر مثلًا: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص235-237.

من عَرف أن كذا لابد له من كذا، وأنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد عَلِم اللزوم»[1].

ويؤكد ما سبق بالقول: «إن العلم التصديقي أو التصوري أيضاً لا ينال بدونه [أي الحد والقياس]، فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروهما من الحد وما ذكروه من القياس.. وكل هذه الدعاوى كذب..»[2]، «وقد تبين بما تقرر، فساد ما ذكروه في المنطق من حصر العلم: مادة وصورة، وتبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجلّ وأعظم وأكثر مما أثبتوه، وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خسيسة، لا كثيرة ولا شريفة..»[3]. وللتأكيد على هشاشة مبحثي الحد والقياس، يقرر ابن تيمية أن «كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً، وما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً»[4]، وذلك لكونه مجرد تحكم وضعي ساذَج، لا أساس صحيحاً، ولا ناجعاً له.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص 211-212، 189.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، ص 174.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، ص 252.

(4) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 401.



الفصل السادس:

تطبيقات عملية للنموذج التيمي في الفطرة



تطبيقات عملية للنموذج التيمي في الفطرة

«قد يقتبس المسلم ذو اللسان العربي ما ليس جديداً في اصله، بل يكون قديماً يجدر تركه؛ او يقتبس ما ليس ضرورياً، بل يكون عرضياً يحسن الاستغناء عنه، وقد يقتبس ما ليس كونياً، بل يكون خاصاً لا يتعدى محله، او يقتبس ما ليس نافعاً في تقدم او تحضر، بل يكون ضاراً يتوجب دفعه، وقد يقتبس اخيراً ما ينقلب وضعه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتبَس منه والفكر المقتبِس».

طه عبدالرحمن

مغانم تطبيقية

كبسلتنا لابن تيمية أفضتْ بنا إلى اكتشاف أن هذا الفيلسوف الكبير يسعى جاهداً لأن يُعيد فطرنة التدين والفلسفة والتفكير والمنهج والعلم والأخلاق والعمل والسلوك بعد أن أصابها لوثات التعقيد والإغماض والتطويل بلا طائل، ولعل في تحليلنا السابق والشواهد الكثيرة التي سقناها ضمن النموذج التيمي للفطرة ما يؤشر على شيء من هذا. وفي هذا الفصل الختامي، سنعرض لبعض التطبيقات أو الانعكاسات العملية المترتبة على هذه الكبسلة، لنحقق غرضين:

الأول: التأكيد على أن الكبسلة الفلسفية التي ندعو إليها ونُجهد أنفسَنا من أجل بناء منهجيتها وحوصلة نتائجها، هي مفيدة في الجوانب العملية، وليست مجرد طروحات متيبسة على التنظير المفاهيمي والمنهجي.

الثاني: إضاءة مسارات عملية في سياق كبسلتنا الفلسفية الحالية لابن تيمية فيما يخص الفطرة، عبر الإشارة إلى بعض المسارات، لتكون بمثابة الأمثلة التي يسعنا النسجُ على مِنوالها، سواء كان ذلك في المسارات نفسها من زوايا أخرى لم نُشِر إليها، أو في مسارات عديدة أُخر.

وسيكون ذلك الاستعراض عبر التقاط شيء من الفطرنة في مسارين كبيرين: العقل والعلم.

الفطرة بما تختزنه من معارف ضرورية بدهية كلية قبلية هي الضمانة للمعرفة الإنسانية برمتها، حيث تمثل تلك المعارف أساساً لمصادر المعرفة، على أن هذه المعارف الفطرية تتعاضد وتتكامل في شقيها العقلي والديني، إذ هما يسيران في الاتجاه ذاته، فمثلاً، السببية ضمن الركائز الفطرية الضرورية البدهية، وهي أساس للمعرفة العلمية والاشتغالات العقلية في مختلف تجلياتها، وفي الجانب الديني، نجد أن ركيزة السببية ذاتها تُفضي بالإنسان فطرةً وعقلاً إلى الإيمان بأن الكون أو العالَم أو الخلق له سببٌ أو مُوجدٌ أو خالقٌ واحد، وإلا وقع الإنسانُ في حبائل التناقض، وهنا تأتي الركيزة العقلية الفطرية بعدم التناقض لتشُدَّ من أزر شقيقتها السببية، وتؤكد بقالب قاطع صحةَ ما انتهتْ إليه من نتائج بدهية؛ في تضافرية تكاملية تلقائية واضحة عادلة، فيتعزَّز بكل ذلك الحقُ والصوابُ، وتقوى الصحةُ والنجاعةُ والشساعةُ الذهنية.

إن هذا المشهد من الفطرنة الدينية والعقلية، على مِنواله يسعنا أن ننسج الكثير من المشاهد المشابهة، ليؤكد القدرة الفائقة للفطرنة على الظفر بالعمق والصوابية معاً؛ في قالب تلقائي بسيط واضح مباشر، مُفعِّل لمنظومة متنوعة من البراهين والمناهج، وهذا ما يُدهشنا فيها وما يجرنا إليها. وبالنظر إلى تعقُّد الحياة المعاصرة، وتكبيلها بكل ما يُزيد من التعقيد والغموض والتطويل في التفكير والتحليل والاستنتاج والمقاربة بلا طائل يُذكر، مع السعي إلى الإطاحة بالعقل المرجعي الغائي ليكون العالَم من ثَمَّ بلا رأس، فإننا نتوقع أن يكون ثمة ثمة صرخة كبيرة في وجه التعقيد والإغماض والتطويل، مما يهيأ السياق لـ **وثبة نحو الفطرنة** وإنشداد إليها وتعزيزها، وذلك في العقود القريبة القادمة.

لم يشتغلْ فيلسوفُ على فطرنة العقل، تفكيراً وتحليلاً وتدليلاً وتفلسفاً

وتمنطقاً، بهذا العمق والتركيز كما فعل فيلسوفنا ابنُ تيمية، حيث عمد إلى جعل هذه الفطرنة تستعيد التلقائية والبساطة والوضوح والشساعة في الفلسفة والمنطق والمنهج، وعلوم التفكير برمتها، ونَدَبَنا إلى استعادة كنوزنا العقلية الأولية من: مدافن المنطق الرتيب، وقوالب المنهج الجامد، الزاعمَينْ امتلاك: صكوك الحقيقة، وسندات البرهنة؛ فضيَّقا واسعاً، وحجَّرا شاسعاً.

أن تُفطرِن العقلَ، فهذا يعني أنك تؤمن بدفع العقل الإنساني لأن يفكر ويتفلسف وَفق ملكاته وإعداداته الأصلية الطلِيقة الخَلاَّقة، وأن تؤمِّن له سبيلاً قاصداً آمناً لأن يتعقَّل المسائل أو الظواهر المبحوثة والمُفكَّر بها، وأن يجردها ويحللها ويركِّبها، لاستخلاص: تصور أو مفهوم أو نتيجة أو نموذج تفسيري؛ شريطة البرهنة على ما خلص إليه، بطريقة منهجية مقنعة للجماعة العلمية؛ وفق مِرشاد (نموذج إرشادي) مُعتبَر مُختبَر.

فَطرنةُ العقلِ هذه، إنْ نحن تلقَّفناها وغذيَّناها كما يجب، سيكون من شأنها تجديد العَقد مع عقل الإنسان وقبلياته الأولية وأدواته المركَّبة فيه جِبلة، وتأكيد أنه قادر على توظيفها بطريقة تلقائية فعالة، والوصول من ثَمَّ إلى نتائج دقيقة ذات قيمة، متى توفرتْ الشروطُ اللازمة، وعلى رأسها الفطرة السليمة في أبعادها: الفكرية والذهنية والنفسية، مع توجه معرفي صادق، وقدرة جيدة على البرهنة المقنعة أو المقبولة. وتقرُّ الفطرنةُ العقلية بطبيعة الحال بأن التفلسف الرصين يتحسَّن منهجاً ونتيجة؛ عبر التعلم والتمرن والتزود بالأدوات المنهجية، بجانب التحليل اللغوي الفائق؛ في ظل ثراء الذخائر اللغوية والفكرية والمجتمعية والتاريخية.

هنا لا نفوِّت فرصة الإشارة إلى أنه من الجلي أننا بحاجة ماسة لدراسات بينية معمَّقة تجهد لأن تؤسس أطراً منهجية أكثر دقة وضبطاً لماهية الفطرة السليمة وسماتها وشروطها وحدودها واختباراتها وخوارمها، لا سيما في

عصر تنكّب للفطرة وعاندها وشوَّش عليها؛ من باب الإضعاف والإقصاء للمرجعية والغائية، إذ ثمة جهود حثيثة لجعل العالَم بلا رأس، في ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ الإنساني. ويدخل في تلك الأطر المنهجية، ما بات يُعرف في الأدبيات الحديثة لمناهج البحث بـ الصحة (أو المصداقية) والثبات Validity & Reliability، أي تأسيس منصة صلبة للصحة والثبات في مناهج الفطرة ومنظومتها البرهانية والاستنتاجية، وذلك وفق منظومة من الضوابط الدينية والإبستمولوجية والمنهجية المقبولة[1].

وما سبق بيانه لا يعني أننا قُبالة مفهوم هلامي، حيث أشرنا في جزءٍ سابق إلى العديد من الأبنية المفاهيمية لهذا المصطلح المحوري، مع اعتقادنا بأن الدلالة المستقرة لدى الإنسان العادي حيال الفطرة هي ركيزة دلالية أو لنقل هي الثقل الدلالي لهذا المفهوم، مع أهمية تفعيل **الصحة الجماعية**، عبر الاحتكام إلى: تقييمات الجماعات العلمية الرصينة، بشأن فطرية هذا الرأي أو تلك الأداة المنهجية أو ذلك البرهان ونحو ذلك؛ في منهجية واضحة مُعتبَرَة مُختبَرَة.

فطرنة العقل كفيلة بأن توصلنا إلى ما يمكننا وصفه بـ التفلسف التلقائي أو السلس أو الطري، متجاوزين التفلسف المتشدق أو العسر أو البائت. إن تفلسفنا المنشود الناجع نابع من الحياة والمعاناة، ينبثق من الأولى ويعالج الثانية، في محاولة لاسترداد الإعدادات الإنسانية بتوازن واعتدال.

---

(1) لعله من المفيد أن تكون منهجية مثل هذه الدراسات قائمة على المحاقلة أو ما يعرف بالدراسات البينية أو متداخلة التخصصات أو حتى عابرة للتخصصات، وذلك لتعقد ظاهرة الفطرة وتعدد أبعادها وتجلياتها، وبخاصة مع ضمور الإيمان بمصدرية الفطرة، مما يوجد مشاكسات كثيرة، قد لا يكون أكثرُها متماسكاً، بيد أنه يتوجب التصدي لها بمنهجية صلبة وبرهنة قوية وردود مفحمة. وفي هذا الصدد، يُستفاد من المقاربة العميقة لعبدالله الدعجاني: **منهج ابن تيمية المعرفي**، الفصل الثاني.

وفي سبيل ذلك، يفعِّل هذا التفلسف بدقة وذكاء اللغة العادية والصور المجازية والأساليب السردية.

لئن كان من أهم سمات فطرنة العقل دفعه نحو: البساطة، والوضوح، والتلقائية، ومجافاة التعقيد والغموض واللف والدوران بلا طائل، فإن لنا أن نتساءل عن جدوى استمرارنا في القراءة في النتاج الفلسفي الغربي المعاصر، المتسم أكثرُه بـ: التطويل، والغموص، والتشظي، والتكلف في أشكلة غير المُشكل، وتعويص غير العويص، وتعقيد غير المعقد.

هل يسوغ لنا أن نعكف عقوداً أخرى متطاولة على القراءة المضنية «المخلصة» في هذا الركام الهادر؟

قبل المضي في بلورة مقاربة للإجابة عن هذا السؤال الوعر، أشير إلى توصيفي السابق: «المتسم أكثره»، وهذا يعني أن بعض النتاج الغربي الفلسفي: عميق ورصين وناجع أيضاً. والنتاج الفسلفي الجيد بحاجة إلى إشهار عبر المنافذ المتاحة، ومناقشات نقدية وتفعيل لمكوناته الرصينة، في مسعى للبناء على ما يمكن البناء عليه من جهة منهجه ومضمونه، تطويراً لمنظومتنا المفاهيمية والمنهجية ونماذجنا التفسيرية للظواهر والإشكاليات التي تعج بها مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ في سياق تورطنا بالتبعية والضعف والتخلف.

لنعد الآن إلى سؤالنا المحوري السابق حيال أكثر النتاج الفلسفي الغربي الذي حاله ما وصفنا، في محاولة لتكوين رأي ناضج حياله، والخلوص إلى موقف فكري يمكِّننا من العبور نحو المستقبل، وصناعة تاريخنا كما نريد نحن، لا كما يُراد لنا؛ وفق مُركَّبنا الحضاري العربي الإسلامي، لا سيما مع توسع الأجيال الشابّة في القراءة في الأدبيات الفلسفية المعاصرة،

ومشاركاتهم المتنامية في النقاش والدرس الفلسفيين عبر شبكات التواصل الاجتماعي وغيرها.

إن اللحظة التاريخية التي نعيشها تدعونا إلى أن نكون على درجة كافية من الشفافية والوضوح في النقد والتقييم لهذا الركام الفلسفي الغربي الهائل، البعيد أكثره عن إشكالياتنا التنموية والنهضوية، والمجافي لرؤيتنا الكلية للإله والكون والحياة، لنقول بعبارة ناجزة سافرة: **دعونا نركل الركامَ الفلسفي الغربي المطوَّل المعقَّد المتكلِّف المتمرِّد، ونرميه باطمئنان في سلة مهملاتنا الفكرية!**

نعم، لنرمه، حتى لو كنا قد استثمرنا أموالاً طائلة وجهوداً كبيرة في ترجمة تلك الكتب المتضاخمة والطروحات المتعاضمة، إذ لا قيمة جوهرية لها البتة، لا على حاضرنا ولا على مستقبلنا، إذ هي على أحسن الأحوال مجرد أفكار مُشتتة، ومصطلحات جوفاء، يرددها بعضنا بقالب ببغائي مُمل، مع فشل أكثرهم في ابتكار منهجيات أو مفاهيم عميقة من شأنها تعضيد فعل التفلسف الرصين حيال آلامنا وأمالنا معاً؛ في قالب رشيد من المعالجة العميقة الحكيمة، التي ترنو إلى المستقبل البعيد والمتوسط، وتعد له عدته الواجبة، وما يكفي من القلق الحميد تجاهه.

بل، إنه يسعنا القول إن نسبة لا يستهان بها من المفاهيم والأفكار الفسلفية الغربية ضمن ذلك النتاج البئيس الذي وصفناه آنفاً بما يستحق، هي داخلة ضمن ما يسميه **مالك بن نبي** بـ «الأفكار المُميتة»[1]، وهي تلك الأفكار والمفاهيم التي من شأنها اغتيال مرجعيتنا أو رؤيتنا الكلية أو نظريتنا في المعرفة أو في المعنى، ولعل من بينها على سبيل المثال تلك المفاهيم الفلسفية الخطرة المنسلة بدهاء إلى نظرية المعرفة كمفاهيم الوضعانية لـ **أوجست كونت** التي

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.

تستهدف «محو فكرة الحق التي تعود إلى أصل لاهوتي وتفترض سلطة أعلى من الإنسان»، جاعلة من الإنسانية ديناً للإنسان المعاصر الحداثي[1]، أي أنها تتنكر تماماً لكون النص الديني (=النقل الصحيح) مصدراً من مصادر المعرفة الصحيحة، وأنه لا يعدو كونه جزءاً من ميتافيزيقا الرجعية، وقريب منها مفاهيم العلموية (حلقة فيينا: الوضعية المنطقية)، ومن روادها: هان، نويرات، فرانك، شليك، كارناب، ماخ، وآخرين، وهي تدعو من جانبها إلى هدم كل الميتافيزيقا، بما فيها الفلسفة ذاتها، وجعل منهجية العلوم البحتة المنهج العلمي الوحيد المقبول[2]، وهو ما يُعرف بـ«واحدية العلوم» Unity of Science، الذي يفترض أن «ثمة وحدة عامة شاملة تنتظم العلوم كافة (الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية) باعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، لا وجود له خارجها، وباعتبار أن ثمة قانوناً واحداً (طبيعيا/ ماديا) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية»[3].

ومن الأفكار الميتة والمميتة تلك المفاهيم الفلسفية المختبئة في تضاعيف اللسانيات والدراسات اللغوية، مثل المفاهيم المتكلفة حول «المعنى»، كمفهوم «المعنى المؤجل» للمتفلسف العدمي **جاك دريدا**، في مسعى لإذابة المعنى، وجعله متأبياً مستحيلاً، مما يوصل إلى سيولة تامة وتدمير تام لكل المرجعيات. وبمناسبة دريدا، نورد مصطلحاً له من قبيل الطرفة الفلسفية، لا أكثر، وأعني به مصطلح الاخـ(ت)ـلاف DifferAnce، الذي يراه معجم عربي متخصص بأنه «أهم المصطلحات التي سكها دريدا على

---

(1) عبدالمنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، القاهرة: دار مدبولي، ط 2، 1999، مج2، ص 1135.ط1، 2002.

(2) الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ص 1530-1532.

(3) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ص 238.

الإطلاق، فقد خصه بمقال طويل يحاول فيه توضيح هذا «اللاشيء» الذي هو أساس كل «شيء»، وبدونه لا وجود ولا معرفة»[1]. أريتم كيف يكون اللاشيء أساساً لكل شيء؟!. هذا نوع من مفاهيم ذلك الركام البائس التي نتلقفها ببغائية عجيبة، ومن الأفكار الميتة أيضاً باقة المفاهيم الفلسفية التي تُشجِّر خلافاً مفتعلاً بين: الدين والحكمة، والدين والعلم، والدين والدولة، والدين والاقتصاد[2].

وفي هذا الخضم، نستجلب توصيفاً دقيقاً لـ المسيري حيال حتمية صناعة النماذج والنظريات والسرديات الكبرى في ضوء مركّبنا الحضاري العربي الإسلامي، حيث يقرر قائلاً: «وإن لم يطور الإنسانُ نظرية كبرى، فإنه سيقع فريسة النظرية الكبرى للآخر وضحية لما يُسمَّى «إمبريالية المقولات»، أي أن يستورد الإنسان المقولات التفسيرية الكبرى من الآخر، ويقصر جهده البحثي والمعرفي على مراكمة المعلومات من خلال المقولات الجاهزة التي استوردها»[3].

الحديث عن مثل هذه المفاهيم واستجلابها من الأدبيات الغربية يجرني إلى توصيف المشهد المفاهيمي لدينا، إذ لعله يشكل جزءاً من تشخيص الداء وتصنيع الدواء أيضاً. في بحث سابق لي[4]، خلصتُ إلى نتيجة خطيرة، أختصرها في هذه اللقطة الخاطفة:

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص 115.

(2) لمعالجة علمية رصينة لمثل هذه المفاهيم، انظر: سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط2، 2018، ويقع الكتاب في جزءين كبيرين.

(3) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، ص 160.

(4) عبدالله البريدي، **الإشكالية الاصطلاحية في الفكر الإداري العربي بالتطبيق على مصطلح GOVERNANCE**: توصيف منهجي للإشكالية وإطار مقترح لعلاجها، المؤتمر العالمي الأول لحوكمة الشركات - جامعة الملك خالد - 13-12/11/1430 هـ.

المجتمعات المبدعة تقوم على مدخل يمكننا تسميته بمدخل **الحاجة - المصطلح**، أي أن الحاجة هي التي تُنتج المصطلح الذي يعكس دلالات محددة، تستجيب للاحتياجات والإشكاليات، وتتحول إلى أدوات للتفكير والتجريد والتحليل والتركيب والاستخلاص، على اعتبار أن المعنى يتشكّل قبل اللفظ، فالمعنى هو «وحدة فكرية يعبر عنها مصطلح أو رمز حرفي أو أي رمز آخر»[1]؛ في حين أن **المجتمعات المقلِّدة** تقوم على مدخل آخر، هو: **المصطلح - الحاجة**؛ بمعنى أن استجلاب مصطلح «جديد» من بيئة ثقافية أخرى يجعل العقل يشتغل لاستكشاف حاجات لتشغيل المصطلح المُستجلَب في محيط ثقافته، مع ما يتطلبه ذلك من بلورة للمسوغات وسوق للتبريرات المتكلَّفة، مما يوصلنا إلى **نقل ميكانيكي للأفكار**، في سياق يسوق لنا خرافة أن: كل الحاجات معولمة، فإن ظهرتْ حاجاتٌ أو معانٍ لدى المجتمع الغربي، فهذا يعني بالضرورة تخلّق الحاجات والمعاني ذاتها لدينا، وبنفس المقاسات والمعايير والاشتراطات والملابسات والسياقات!

خلاصة ذلك، أن التعاطي مع المسألة المفاهيمية في المجتمعات المقلِّدة يتم وفق نمط تفكير مقلوب، يضع الحصان أمام العربة، مما يجعله يفشل في إنتاج المصطلحات التي تستجيب لاحتياجاته وتتلائم مع إطاره الثقافي الحضاري. وهنا نتذكر المصطلح النفيس الذي ابتكره المسيري وهو: **المصطلح الغائب**[2]،

(1) خالد اليعبودي، **آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات**، فاس: دار ما بعد الحداثة، 2006، ص 19.

(2) يشير المسيري إلى أن هنالك ظواهر أو جوانب من ظواهر معينة لم ننجح في إنتاج مصطلحات تعبر عنها وتعكسها كما هي في سياقها الثقافي والاجتماعي، وتتضخم الإشكالية بأننا نقوم بعملية نقل هيكل متماسك من المصطلحات الأجنبية، مما يعني أننا إزاء هيكل آخر من «المصطلحات الغائبة». انظر: عبدالوهاب المسيري، **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال والمدلول**، في: إشكالية التحيز، تحرير: عبدالوهاب المسيري، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998، ص 84-86.

والذي يعني فيه أننا قُبالة معان عديدة تعكس حاجات وإشكاليات مجتمعية، ولّما يبتكر أحدُنا مصطلحاً يعكس هذه الدلالات، ليبقى المصطلح المنشود مفقوداً أو «غائباً».

أعلم أن رأيي حيال ركل الركام الفلسفي المتمرِّد المعقَّد المطوَّل المتكلِّف[1]، ورميه في سلة مهملاتنا الفكرية، ربما يثير بلبلة في الفضاء الفكري، وربما يشتغل البعض بالاتهام بأنني بتُّ ضد الفلسفة، بيد أن هذا لا يثنيني البتة عن الإبانة الشفيفة عن ما خلصتُ إليه بعد القراءة في النتاج الفلسفي الغربي لأزيد من ثلاثة عقود متوالية.

وفي هذا السياق، أعيد التأكيد على أنني ما زلتُ مؤمناً بأهمية **الفلسفة المؤمنة**، والاغتراف المنهجي الذكي المعتدل من النصوص الفلسفية الرصينة، على أن الأكثر أهمية لنا هو التفلسف الرصين المُفطرَن حيال إشكالياتنا الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والمجتمعية، مما يجعلنا ضمن المجتمعات الداخلة في التاريخ، والصانعة له.

---

(1) غربياً كان أم شرقياً، الأهم هو ذلك الضابط الذي وضعناه لتعريف الركام الفلسفي المُهدَر وتحديده بسمات دقيقة، ويدخل قطعاً في ذلك النتاج العربي المتصف بتلك السمات، إذ يمثل عَكَاً معرفياً مشوشاً (بالفتحة والكسرة)، ويكاد لا يحمل أي مضمون يسعنا البناء عليه، وبخاصة مع تورطه بالقالب الببغائي، منهجياً ومفاهيمياً وأسلوبياً أيضاً.

انعكاسات الفطرنة التيمية للعقل لا تلهمنا أبعاداً عقلية ذهنية صرفة فحسب، بل تشمل الأبعاد الأخلاقية المعنوية أيضاً في قالب تعاضدي تكاملي، فالفطرة السوية هي «قوة تقتضي اعتقاد الحق، وإرادة النافع»[1]، «وجلب المنافع، ودفع المضار»[2]، وتوجب الانحياز نحو «إرادة الخير النافع»[3]. هذا البعد يصلح لأن يكون مدخلاً لمارسة قدر من الفطرنة للعلم المعاصر - وفق قالَبه المادي المُسَلْعَن - في حاضره ومستقبله، وماذا عسانا نقدم لإصلاح مركبته، قبل أن تَغرَق وتُغرِق.

في خضم دعوتنا إلى فطرنة العلم عبر تفعيل الأدوات الذهنية الأصلية التلقائية المركبة في عقولنا، من جهة المناهج والبراهين والآليات، فإننا نعيد التأكيد على ضرورة تأسيس أطر منهجية ضابطة لهذه الفطرنة، كيلا نجد أنفسنا أمام منظورات «علمية» متشظية، تدعي كلها وصلاً بالفطرة، أو ما يقاربها من مقاربات ذاتية صرفة (كمنظورات فينومينولوجية أو ظواهرية بحتة مدعية).

وهذا ما يجعلنا ننبه إلى خطورة فكرة قابعة في مفهوم المنظور Perspective، وفق التصور الغربي الرئيس لهذا المفهوم، بحسب مدارس فكرية غربية عريضة، حيث يقود وَفقَها إلى: فتح التفسير والاستنتاج على مصراعية، ليقول كل واحد ما يراه أو ما يستنتجه؛ وفق منظوره الشخصي الخاص، مما قد يؤدي إلى تذويت مطلق للعلم، وفي هذا إقبار للعلم في مدافن الذاتوية المتطرفة.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 111.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 113.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 118.

وفي هذا السبيل، نحذر من مغبة التساهل مع بعض الطروحات التنظيرية أو ما يفهمه البعضُ منها حيال **البحث النوعي**[1]، حيث يمررون فكرة المنظور وفق المعنى الرديء السابق، مما يجعل البحث النوعي يغدو كما لو كان مجرد وجهات نظر أو مقالات صحافية حيال هذه القضية أو تلك. وهنا يمكننا الإفادة من العديد من المفاهيم والأفكار التي خلصنا إليها في سياق بنائنا للنموذج التيمي في الفطرة، ومن ذلك مفهوم **الصداقة بين البراهين**، إذ إن البحث النوعي بحاجة ماسة إلى تفعيل هذا المفهوم، ليظفر بأكبر قدر ممكن من **التكاملية البرهانية**، التي تُبعده عن الأمواج المدمرة للذاتوية العاتية، فيشتغل من ثمَّ على منظومة من البراهين المتعاضدة، التي يقوِّي بعضها بعضاً في تضافرية وتحاشدية منهجية وإجرائية، موصلة إلى نتائج صلبة، يمكن اختبارها، والتأكد من مدى صحتها وثباتها؛ في أساليب تلائم: رحابة البحث النوعي، وسياقيته العالية، وتفسيريته الإبداعية.

وثمة سياقات أخرى لفطرنة العلم، ومن ذلك ما يمتُّ إلى الأبعاد المنهجية والأخلاقية بصلة. وهذا سياق رئيس ومعقد، ويتطلب في حقيقة الأمر معالجات معمقة تفصيلية، وهذا خارج عن نطاق اشتغالنا المكثف هنا. ولهذا، فسنقاربه باختصار بقالب مباشر، حيث نتساءل ابتداءً: ما هو العلم؟ أليس هو كائن معرفي يوجده الإنسانُ، بأفكاره القبلية وحواسه وملكاته الذهنية وتجاربه المعملية؟ إن كانت الإجابة بنعم، وهي كذلك، فإنه يلزمنا التساؤل أولاً: أين يتجه الإنسان في مستقبل أيامه؟ هذه أسئلة وعرة عويصة، ولكن دعونا نطوف حولها بشيء من الأفكار العامة الأولية.

---

(1) من ذلك مثلاً، ما يذكره **كوربن وستراوس** من القول: «يركز الباحثون المختلفون على جوانب مختلفة للبيانات ويفسرون الأشياء بطرق مختلفة، ويحددون بذلك معاني مختلفة.. وبالإضافة إلى ذلك، فقد ينظر المحلل الواحد إلى بياناته بوجهة نظر مختلفة في مرات متعددة، فكل ذلك يتوقف على الزاوية أو المنظور الذي يتناول المحلل من خلاله البيانات.. بعبارة أخرى، تتحدث البيانات إلى الباحثين بطرق مختلفة»، **أساسيات البحث النوعي**، ص 55.

إن السؤال الأصلي عن الإنسان يتأكد بالضرورة المنهجية والأخلاقية حيال مسار العلم في المستقبل، وذلك أن الإنسان هو الذي يصنع منهجية العلم، وهو ذاته الذي يرسم حدوده الموضوعية والأخلاقية، ويوجه جهوده واقتحاماته في مختلف الحقول المعرفية والبحثية. لئن كان المناطقة قد تكلفوا تعريف الإنسان قديماً بما يسمى بالحد التام بأنه «الحيوان الناطق» (ويريدون بالناطقية القدرة على إدراك الكلي الذي هو مقابل الجزئي)، فإنه يحسن بنا أن نتمنطق راهناً لنحرر «توصيفاً» جديداً للإنسان المعاصر المقولَب وفق النموذج الحضاري المادي المهيمن راهناً في أبعاده الفكرية والأخلاقية والاقتصادية، وطغيان مبادئ السوق أو الليبرالية الجديدة - الرأسمالية المتوحشة[1].

من المؤكد أن تحرير مثل التوصيف عملية عسيرة جداً، وأنا لا أزعم البتة القدرة على إنجازه. ولكن على سبيل التفكير الأولي، أقول بأنه ربما وسعنا توصيف هذا الإنسان المعاصر بأنه: «حيوان دولاري»، «حيوان أناني»، «حيوان تعاقدي»، «حيوان متسوق». ولكون العلم منفعلاً بالإنسان، فإن هذا يعني أنه متأثر بصفاته حتماً، وذلك أن نظرية المعرفة تنظر إلى العلم باعتباره فعالية إنسانية، وليس مجرد منظومة من المفاهيم والقوانين والفرضيات والنظريات العلمية والنماذج التفسيرية[2]، وهذا ما يسوّغ لنا أن نعكس صفات الإنسان التي أوردناها في التوصيفات الفارطة على العلم ذاته. لنقول بأربعة توصيفات للعلم المعاصر عبر استبدال «الحيوانية» بـ «الفكرية»، ومؤدى هذا القول بأن العلم المعاصر هو: «فكر دولاري»،

---

(1) للمزيد انظر: عبدالله البريدي، **فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2018.

(2) صلاح قنصوة، **فسلفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1982، انظر الفصل الثالث، ففيه معالجة رصينة لهذه الفكرة.

«فكر أناني»، «فكر تعاقدي»، «فكر تسويقي»، وتفصيل ذلك أن:

العلم المعاصر أضحى دولارياً، فهو بحّاث عن الانتفاع المادي الصرف، وقد نجم عن ذلك تسلُّع المعرفة وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة، وهو من نحت عبدالوهاب المسيري) أي تحوله إلى أداة للتربُّح لا غير. بات العلم يفكر في التقدم والتشقق والتوسع أفقياً ورأسياً لتحقيق مكاسب مالية ومنافع مادية، دون أن يأبه بالأخلاق، وأصبح سؤال الأخلاق أحياناً مُستهجناً ومحلاً للسخرية والرمي بالرجعية والبلاهة.

في حركته التوسعية، أضحى العلم المعاصر هَرَّاساً لاحتياجات البسطاء، متجاوزاً إياها صوب الأعمال البحثية المدعومة مالياً، في سياق يُميت التكافلية والتحاشدية التي كان يُبديها العلم في أوقات مضت لضعاف الناس وفقرائهم، تشخيصاً لاحتياجاتهم ومشاكلهم وتحدياتهم، وبلورة لحلول ناجعة لها.

لتحقيق كل ما سبق، يتوسل العلم الحديث بشياطين التسويق وأبالسة تصريف المنتجات والخدمات، لدرجة يصح معها القول: **التسوق هو كوجيتو الإنسان المعاصر**؛ تحت شعار مفاده: **أنا أتسوق، إذن أنا موجود!** لقد أضحى السوق مرجعية نهائية أو شبه نهائية للعلم في العقود الأخيرة، وطفق يحركه في مسارات عديدة، دون أن يكترث بأي أي أطر مرجعية دينية وأخلاقية أو آثار سلبية على الإنسان والبيئة وطيفها الحيوي الشامل.

وبدخول التقنية بجانب السوق، وتأثيرها المتنامي - بأدواتها الرهيبة - على حركة العلم ومجتمعات المعرفة والجماعات العلمية؛ من جهة المفاهيم والمناهج والسلوكيات والمخرجات، ومن جهة التباري على السبق العلمي المربوط بالمنتجات ذات القيمة الاقتصادية المضافة، مع ما يجره ذلك من تشويهات كبرى للمعرفة من جراء هذا السلعنة اللعينة. العلم المعاصر بات

يُشغِّلُ بـ محركات التقدم الاقتصادي، مما جعله يُسرع الخُطى في مسار رأسي تقدمي لا متناه، لا رأس له، ولا قلب! وهذا ما يفضي بالعلم إلى أن يكون رهناً - كما في توصيف صلاح قنصوة - لـ «خطة خفية غير منظورة للتقدم العلمي، يمكن أن نجمع خيوطها، لو تيسر لنا تحليلُ عناصر الثقافة السائدة ونظمها.. وبدون ذلك التصور أو الافتراض تتبدى تطورات العلم، وكأنها فقاعات طافية على سطح الحياة العقلية، أو أشباح غريبة محومة، لا ندري لها أصلاً ولا غاية»[1].

كيف تعمل المؤسسات الرائدة والدول «المتقدمة» في استثمار العلم، حاضراً ومستقبلاً؟ لا تعمل هذه المؤسسات والدول غالباً أكثر من كونها تغذِّي دولاية العلم، وأنانية العلم، وتعاقدية العلم، وسوقنة العلم، بكل الحيل الممكنة، المشروعة منها وغير المشروعة أيضاً في بعض الأحيان للأسف، وبخاصة مع تنامي نفوذ الشركات العملاقة العابرة للدول، والمخترقة للثقافات والتشريعات والحكومات[2].

هل يمكن للعلم حل مشكلات مستعصية في عالَمنا المعاصر؟ التحليل الفائت لا يعني تنكري للفتوحات الهائلة التي حققها العلمُ في ميادين شتى والخدمات الجليلة التي قدمها في الماضي ويقدمها في الحاضر، ولكن التحليل اتخذ مساراً نقدياً للنسق العام للعلم «المعاصر»، في ماضيه القريب، ومستقبله البعيد وهو ما يهمنا أكثر؛ نظراً لضخامة تأثيره على حياتنا نحن وحياة أجيالنا،

---

(1) قنصوة، فلسفة العلم، ص 79.

(2) نحن بحاجة ماسة لدراسة هذه الشركات بقالب منهجي تتبعي تنقيبي نقدي، إذ تشكل أحد أخطر أدوات الهيمنة والسيطرة في عالمنا المعاصر، ويعد فهمها بعمق وشمولية شرطاً رئيساً للانعتاق من قبضة النموذج المهيمن! انظر مثلاً: سمير كرم، **الشركات متعددة الجنسيات**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1976؛ محمد السعيد سعيد، **الشركات عابرة القومية - ومستقبل الظاهرة القومية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 107، ط1، 1986.

مع أننا لم نسهم في صناعة نموذجه المشؤوم، الذي يحركه في مسارات مقلقة كثيرة، إلا أننا سلبيون للأسف تجاه طبّاخ السم، وطبّاخه آكله!

إذن، لا يسوغ أن يُفهم من توصيفي السابق أنني أمارس هجاء عاطفياً مفتوحاً لحركة البحث العلمي في كل تطبيقاته وممارساته، كلا، فأنا لا أعمم في حكمي الصارم على كافة التطبيقات والممارسات، فثمة **حركة بحثية خيّرة**، تحتفظ بقدر كبير من المنهجية والأخلاقية، لتعكس لوناً مما يمكننا وصفه بـ **الصدق المُنهج** (بفتح النون وكسرها)، تشخيصاً للمشاكل التي تعترض حياتنا، وبلورةً للحلول الناجعة بلا مقابل أو بمقابل يسير، بيد أنني أسارع بالقول بأن هذا الصدق المنهج للعلم، باتت آفاقه تنحصر، وتذوي حد الضمور، لا سيما بازدياد تدفق أموال السوق على خزائن العلم لضمان اصطفاف آلاف البضائع التافهة أو الهامشية في أمخاخ **الحيوان المتسوق**، وتخديره بأنه يُمارس **ديموقراطية الرفوف**، فيأخذ هذه السلعة ويدع تلك، ويتمتع بهذه اللذة ويتجاوز تلك.

ومع كل ما سبق، أحسب أن العلم المعاصر اليوم بات - بشكل متنام - مولّداً للمشاكل وخالقاً للأزمات، وقد يكون خانقاً للحلول كما تفعلُ الأبحاث المفبركة الممولة من مافيا شركات الأدوية على سبيل المثال. وبهذه المناسبة ألفتُ النظرَ إلى تنامي ظاهرة التلاعب بنتائج الأبحاث العلمية حتى في كبريات المجلات العلمية المرموقة[1]، من جراء تسليع المعرفة، ورسملة

(1) انظر مثلاً: كارل زيمير، **ارتفاع حاد في نسبة سحب الأوراق البحثية ومطالبات بالإصلاح**، نيويورك تايمز، 16 أبريل 2012، ترجمة: أحمد المهيزع، منصة أثارة 11 أكتوبر 2019؛ راندي تشيكمان، **كيفَ تُضر المجلاتُ العلميّة مثل (Nature) و(Cell) و(Science) بالعلم؟**، الجاريدان، 9 ديسمبر 2013؛ ترجمة: محب عثمان، منصة أثارة، 22 أكتوبر 2019؛ جوليان كيرتشير، **لمَ لا يمكننا التسليم بالمصداقية العلمية للدوريات الأكاديمية؟**، الجارديان، 6 يونيو 2017، ترجمة: ريم المكينزي، منصة أثارة، 3 مارس 2020.

البحث العلمي، والتي تعني تمويل الشركات الكبرى لبعض الأبحاث بهدف غسل أدمغة الناس لقبول منتجاتها وخدماتها، ولو تطلب هذا الأمر اختلاق النتائج وتشويهها، وانتحال المعلومات وسرقة الأفكار.

ومن أجل هذا كله، قد يقال بصوت جهير: ليت العلم المعاصر يكفي البشرية شرَّه وشرهه، فقد أمسى أداة تلويث للهواء والأرض والبحار، ونسف للتنوع الحيوي، وابتكار أدوات للقتل الجماعي، وقد يكون العلم مُربكاً للخارطة الفطرية للحياة الإنسانية؛ عبر ثورة الأبحاث الحيوية والجينية والنانوية في مسارات عديدة، ولا سيما بعد تربع علم الأحياء على عرش العلم المعاصر، مُقصياً الفيزياء[1]، مما يؤذن بدرجة أعلى من تسلّع الإنسان؛ بغرض التربح بأعضائه وإمكاناته الذهنية وحتى مشاعره، وبات العلم مهدداً لأرزاق الناس بالروبوتات والتقنية اللعينة التي تبشر السوق بأعلى درجات الترشيد والربحية، ليس ذلك فحسب، بل التحكم التام في الإنسان الأبله، وتشيئته، وتسليعه، وتحريكه بكوجيتو التسوق؛ الممرض للأذهان والأعيان، وريموت الترفيه التافه.

الذي أحذره وأحذِّر منه هو ترسُّخ النسق السلبي للعلم، الذي أوضحتُ شيئاً منه، وحاصل ذلك أن العلم المعاصر يتنكر لفضل الفلسفة، ويبصق في وجه الدين، ويرجم الأخلاق بحجارة السوق، ليصل إلى مرحلة التوحش التام والمركزية المرجعية الكامنة[2].

---

(1) استعادة علم الأحياء لمكان الصدارة في العلم المعاصر مسألة بالغة الخطورة على مجالات عديدة، وتستحق دراسات نقدية معمقة. يُشار إلى أن ثمة حركة في الإطار الإبستمولوجي نفسه، إذ نشهد إعادة تشكيل لفلسفة العلم وفق المنظور البيولوجي، لدرجة تأسيس مجلات فلسفية متخصصة ومنها على سبيل المثال: BIOLOGY & PHILOSOPHY عبر الناشر الدولي الشهير SPRINGER، مما يؤكد خطورة الموضوع وتعقده.

(2) المرجعية «الكامنة» تقابلها المرجعية - «المتجاوزة»، والمقصود بالأولى تلك المتجسدة=

وهنا، لربما يترسّلني أحدُكم، مشيراً إلى أن العلم هو بيد الإنسان منفعل به، ولا يتحمل من ثمّ ما اقترفه الإنسان من أخطاء أو شرور. هذه ملاحظة جديرة. وإزاء هذا، أقول ألم أبدأ حديثي عن الإنسان في معرض سؤالي عن العلم؟ ألم أُشر إلى أن العلم هو فاعلية إنسانية بالدرجة الأولى؟ بلى، فعلتُ.

ومع تقرير هذه المسألة، أشير إلى صحة فكرة خروج عفريت العلم من قُمقم الأخلاق، إذ باتت حركته تدور مع السوق وجوداً وعدماً، فأصبح العلم معلولاً للسوق، وخادماً له، وهذا يعني وجوب تخلصنا من السوق التي أفلحتْ في تهديم المرجعيات الدينية والأخلاقية ليكون السوق هو دين الشعوب، وأفيون الشعوب أيضاً. وإذا قبل هذا التوصيف أو شيء منه عُرِف مكمنُ الداء أو بعضه!

وكل ما سبق يدفع باتجاه تأكيد حاجتنا لفطرنة العلم، تعضيداً للبعد الأخلاقي وإعلاء للتفكير المقاصدي المحقق للمنافع الراهنة والمستقبلة، والصادّ للمضار الآنيّة والآتية، وما تستلزمه هذه الفطرنةُ من جرعات التوازن والاعتدال، وجعل العلم وسيلة لغايات أسمى، لا أن يكون أداةً للتربُّح والهيمنة والاستقواء على دول الأطراف والمجتمعات الضعيفة. دعونا نناضل من أجل تدعيم حركة العلم الخيّر؛ وفق منظومتنا الفلسفية الإسلامية، مع كل الفلاسفة والعلماء والباحثين في أرجاء المعمورة، لكيْ نحافظ على الإنسان، كرامة وحقوقاً، روحاً وعقلاً وجسداً، ولنضمن من ثمّ دوراً ريادياً حضارياً في مستقبل الأيام.

=بمرجعية الإنسان ذاته، بخلاف الثانية، حيث تتجاوزه لأطر دينية أو أخلاقية أو فلسفية، وهذان المصطلحان ضمن الباقة الاصطلاحية العميقة لعبدالوهاب المسيري، انظر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الأول.



خاتمة

«الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها».

ابن تيمية

قدَّمنا في هذا الكتاب إطاراً منهجياً للظفر بتوصيف مُكبسِل للفيلسوف، عبر اقتراح مفهوم **الأساس المرجعي**، محددين أبرز سماته المفاهيمية، وبلورنا منهجية علمية بخطوات عملية واضحة لهذه الكبسلة، ثم طفقنا نطبق ما اجترحناه عبر ممارسة توصيفية تنقيبية لأحد أكبر القامات العلمية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي، حيث خلصنا إلى مقاربة منهجية تمكّنا عبرها من اصطياد التوصيف المُكبسِل الذي نراه يلائم الفيلسوف ابن تيمية، حيث وجدناه منذوراً للفطرة، يُجلّيها ويصوغها، يصونها ويحميها، يُنمّيها تنظيراً وتطبيقاً. الأمر الذي شجعنا على مواصلة السير في هذه المغامرة البحثية، لنصل إلى بناء النموذج التيمي للفطرة؛ وفق منهجية بناء النماذج مع توسلنا بأدوات البحث النوعي، وهي باقة متنوعة ذات طابع تكاملي[1].

---

(1) انظر على سبيل المثال:
Flick, U. (ed.) (2018). **Doing Qualitative Data Collection** – Charting the Routes, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, pp. 3-16, London: Sage.

ونحسب أن هذا التوصيف المُبكسَل والنموذج التيمي في الفطرة لجديرين بمزيد من الجهد البحثي طلباً للتسديد والإنضاج والمراكمة والتفعيل للمنهج والمضمون. وبعد أن سعينا جاهدين لبناء هذا النموذج وفق مطاقنا المنهجي وعتادنا التحليلي، فإننا نرجو إذ ذاك أن يُسهم هذا التوصيف وهذا النموذج في الكشف أكثر عن ما يمكن وصفها بـ **لحظة ابن تيمية في الأدبيات الفلسفية**، حيث إنه يمتلك ذخائر هائلة للحاضر والمستقبل، الذي نفتقر فيه إلى ما يُعيننا على فطرنة الدين والفلسفة والإبستمولوجيا والعلم بأبعادها البرهانية والمنهجية، بجانب فطرنة العمل والإنتاج والاقتصاد، وفي هذا ما يُظهر نجاعة نكوصنا إلى القدامى، إذ إن بعضهم أكثر شباباً منّا، كما في العبارة الشهيرة لـ **باسكال**، مدركين «أن المعرفة لم تكن شابة قط»[1].

وثمة نقطة أخرى هي جديرة بالتنويه أيضاً ونحن نسدل الستار على هذه المحاولة البحثية، وهي أن أبعاد هذا النموذج التيمي مُتضمِّنةٌ نتائج يمكن ربطُها بالعديد من الأبعاد الفلسفية الحديثة، ومنها الأبعاد الإبستمولوجية، كما في بُعد التلقائية من جانبي الوضوح والبساطة، حيث تؤشر على الفكرة الشهيرة المعروفة بـنصل أو شفرة **أوكام**[2]؛ وبُعد العمومية من جانبي القبلية والعدالة، حيث تومئ إلى مسائل القبليات والموضوعية[3]؛ وبُعد الشساعة

(1) موريس بلانشو، كتابة الفاجعة، ترجمة: عز الدين الشنتوف، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2018، ص78.

(2) انظر مثلاً: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، ط5، 2007، ص647. يمكنك مراجعة الجدول في الفصل الثاني الذي يعكس شخصيات غربية مفتاحية، حيث أشرنا إلى أوكام المتوفى سنة 1349م.

(3) كثيرون هم أولئك الذين عالجوا القبليات الضرورية الكلية، ومن أعمقهم وأكثرهم تفصيلاً في هذا كما هو معلوم **كانط**، كما في كتابه الشهير: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: التنوير، ط2، 2015. وبخصوص الموضوعية المتضمنة في النموذج التيمي نشير إلى أنها موضوعية اجتهادية تقريبية مرنة، وهنا نتذكر توصيفات **هايزنبرج** – على سبيل=

من جانبي المرونة والابتكار، حيث تومض بفكرة الفروض والقوانين العلمية المرنة لا الفروض الصلبة أو «القوانين الحديدية» كما يعبر عن ذلك **غاليو سوليفان**[1]؛ على أننا لم نشأ البتة أن نمزج نصنًا بمثل هذه الروابط، وذلك لعدة أسباب، وعلى رأسها أننا نروم عرض النموذج التيمي صافياً مصفى، فهو ما يلائم روح فكره، كما أننا لا نتغيا تكلفاً مطابقة حافرنا الإبستمولوجي على أي حافر آخر، معززين بذلك أنفتنا الفلسفية، وهو ما قد يجعلنا متوفرين على منصات جديدة للانطلاق والتأسيس الإبستمولوجي، وذلك أن مثل تلك الروابط - التي أشرنا إلى طرف منها - لا تعني البتة التماثل التام، لا من جهة الأبنية المفاهيمية ولا من جهة الأبعاد الإبستمولوجية والمنهجية، الأمر الذي يُشسِّع الهوامش التي ننطلق منها ونتفاكر حيالها، حيث نؤسس ما نراه دقيقاً ناجعاً، بما في ذلك ما يمكن أن يندرج ضمن إبستمولوجيا المعتقدات في السياقات الدينية الخاصة بنا[2]، فضلاً عن إبستمولوجيا العلوم الإنسانية الأكثر رحابة من جهة الاعتراف الملائم من سلال الأدبيات الحديثة.

ولنا أن نختم بالقول إنه حينما يتيه المرتحلُ، فإنه سرعان ما يلوذ بخريطته، فيتبصَّرُ مليًّا بموقعه ومقصده ودروبه؛ وإذا واجه مُعضلةً أخلاقية، فهو يراجع قلبه إقداماً أو إحجاماً؛ وإذا أعجزه أمرٌ شغَّل عقله بناء أو نقضاً، تحليلاً أو تركيباً، استنتاجاً أو استقراء؛ وإذا رام تواصلاً أضاً مشاعل لغته، لينقل دفائنه الفكرية والعاطفية إلى الضفة الأخرى. ولسوء حظ الإنسان، أن

= المثال - حينما يؤكد على أن الفيزياء لا تبحث في الطبيعة نفسها، وإنما في الطبيعة التي أسلمتْ نفسها للتساؤل الإنساني، انظر: صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، بيروت: دار التنوير، ط2، 2007، ص 149.

(1) انظر مثلاً: قنصوة، **فسلفة العلم**، ص 195.

(2) انظر مثلاً: عبدالواحد العلمي، **هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟**، بحث محكم ضمن سلسلة قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

ثمة عوامل متكاثرة تجعله يفقد خريطته أو قلبه أو عقله أو لغته، أو يفقد قدراً كبيراً من نجاعتها وفعاليتها، فلا تظل كما كانت في سابق عهدها.

الإنسان المعاصر يشبه سلحفاة متهالكة، تنكفئ على ظهرها، فلا تكاد تستعيد وضعها الطبيعي! وحدها **الفلسفة المؤمنة** قادرة على إثابة الإنسان إلى إعداداته الصحيحة عبر الشفرة السحرية: **الفطرة**، ولنا أن نختم بما قرره **فيلسوف الفطرة** من أن «الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها»[1]، فهل نسهم بدورنا كاملاً غير منقوص في فطرنة الدين والفلسفة والإبستمولوجيا والعلم والحركة البحثية والعمل والاقتصاد في عالمنا المعاصر الذي تتخطّفه السوقُ، أو تهوي به السياسةُ والتقنيةُ إلى مكان سحيق؟![2]

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 10، علم السلوك، 466.

(2) تتعين الإشارة هنا إلى أن النتائج التي نجهد إلى بلورتها لا تتجسد في الوصول إلى أفكار أو مفاهيم جديدة فقط، بل في خلق سياق تتولد به وفيه وعبره مجموعةٌ من الأسئلة التنقيبية في زوايا بحثية غير مألوفة، انظر للمزيد:

Kennedy, B. and Thornberg, R. (2018). Deduction, Induction, and Abduction, In: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, Flick, U. (ed.), pp. 49-64, London: Sage.

وهذا يعني أننا لسنا إزاء أسئلة صريحة فحسب، بل قُبالة أسئلة ضمنية في السياق، يخلقها القارئ النشط، ضمن إطار تشاركي تفاعلي مع النص. تُرى كم من الأسئلة «الخاملة» التي يمكن لنصنا هذا أن يشعل السياق بخصوصها، إن عاجلاً أو آجلاً ؟!.

المراجع

المراجع العربية

1. أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق: الشربيني شريدة، القاهرة: دار الحديث، ط1، 2008.
2. أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية** - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011.
3. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية** ، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1، 1986.
4. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، الرياض: دار العاصمة، ط2، 1999.
5. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد الخليل، الرياض: دار ابن الجوزي ، ط1، 1422هـ.
6. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **النبوات**، تحقيق: عبدالعزيز الضويان، الرياض: أضواء السلف، ط1، 2000.

7. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **التسعينية**، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999.

8. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبدالصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، 2005.

9. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ.

10. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008.

11. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991.

12. ألن وود، **كانط فيسلوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط 1، 2014.

13. انسليم ستراوس، جوليت كوربن، **أساسيات البحث الكيفي** - أساليب وإجراءات النظرية المجذرة، ترجمة: عبدالله الخليفة، الرياض: معهد الإدارة العامة، ط1، 1999.

14. بكر أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 2019.

15. توماس كون، **بنية الثوارت العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، بيروت: دار التنوير، ط1، 2017 .

16. جان هرش، **الدهشة الفلسفية**، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: دار الجمل، ط1، 2019.

17. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006.

18. جورج مقدسي، **نشأة الإنسانيات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي**، ترجمة: أحمد العدوي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2021.

19. جوليان كيرتشير، **لَمَ لا يمكننا التسليم بالمصداقية العلمية للدوريات الأكاديمية؟**، الجارديان، 6 يونيو 2017، ترجمة: ريم المكينزي، منصة أثارة، 3 مارس 2020.

20. جوليت كوربن، انسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي التقنيات و الاجراءات لبناء نظرية متجذرة**، ط3، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016.

21. جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، **إبستمولوجيا الفضيلة** - موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: وجدان عامر الأصقه، مراجعة: عبد الله البريدي 28-12-2020: .https://hekmah.org

22. جون هوفر، **ابن تيمية - حياته وفكره**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2020.

23. حمّو النّقاري، **أبحاث في فلسفة المنطق**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 2013.

24. خالد اليعبودي، **آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات**، فاس: دار ما بعد الحداثة، 2006، ص 19.

25. راندال كولينز، **علم اجتماع الفلسفات**، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للترجمة، ط 1، 2019.

26. راندي تشيكمان، **كيفَ تُضر المجلاتُ العلميَّة مثل (NATURE) و(CELL) و(SCIENCE) بالعلم؟**، الجاريدان، 9 ديسمبر 2013؛ ترجمة: محب عثمان، منصة أثارة، 22 أكتوبر 2019.

27. رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي - ابن تيمية نموذجاً**، لندن: طوى، ط1، 2010 .

28. رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008.

29. روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط1، 2011.

30. سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط2، 2018.

31. سمير سليمان، **أركيولوجيا الذات والآخر في الفقه الإسلامي**: بحث في القابليات والتمكينات الوحدوية السياسية والتقريبية، مجلة مسارات، ع 13، 2018، ص 34-50.

32. سمير كرم، **الشركات متعددة الجنسيات**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1976.

33. شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكاتب العربي.

34. صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، بيروت: دار التنوير، ط2، 2007.

35. صلاح قنصوة، **فسلفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1982.

36. عبدالحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط1، 2004.

37. عبدالحكيم المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق**، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2019.

38. عبدالعزيز العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، بيروت: جداول، ط1، 2013.

39. عبدالله البريدي، **الإشكالية الاصطلاحية في الفكر الإداري العربي بالتطبيق على مصطلح GOVERNANCE**: توصيف منهجي للإشكالية وإطار مقترح لعلاجها، المؤتمر العالمي الأول لحوكمة الشركات - جامعة الملك خالد - 12-1430/11/13 هـ.

40. عبدالله البريدي، **الجماعة العلمية: طُهاة العلم**، مجلة حكمة، 2021/6/8.

41. عبدالله البريدي، **فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2018.

42. عبدالله البريدي، **«الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ «التحيز»**، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 2007.

43. عبدالله الدعجاني، **منهج ابن تيمية المعرفي**، لندن: تكوين، ط1، 2014.

44. عبدالله السفياني، **ضوابط في النقد - دراسة في عقل ابن تيمية النقدي**، بيروت: منتدى المعارف، ط1، 2014.

45. عبدالهادي الشهري، **الخطاب الحِجاجي عند ابن تيمية - مقاربة تداولية**، بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2013.

46. عبدالواحد العلمي، **هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟**، بحث محكم ضمن سلسلة قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

47. عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999، المجلد الأول.

48. عبدالوهاب المسيري، **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال والمدلول**، في: إشكالية التحيز، تحرير: عبدالوهاب المسيري، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998، ص 63-91.

49. عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: التنوير، ط2، 2015.

50. كارل زيمير، **ارتفاع حاد في نسبة سحب الأوراق البحثية ومطالبات بالإصلاح**، نيويورك تايمز، 16 أبريل 2012، ترجمة: أحمد المهيزع، منصة أثارة 11 أكتوبر 2019.

51. لبنى الرشدان، **التفكير الناقد في فكر ابن تيمية**، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل - العلوم الإنسانية والإدارية، مج 18، ع 2، 2017، 177-192.

52. م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط 9، 2011.

53. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.

54. ماهر الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية**، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2020.

55. محمد السعيد سعيد، **الشركات عابرة القومية - ومستقبل الظاهرة القومية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 107، ط1، 1986.

56. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم القاهرة، دار الحديث ط3، 1999.

57. محمد عواد، **الأصالة المنطقية عند ابن تيمية**، في: رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008.

58. محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1990.

59. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء ، ط5، 2007.

60. موريس بلانشو، **كتابة الفاجعة**، ترجمة: عز الدين الشنتوف، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2018.

61. ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.

62. ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.

63. وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2019.

64. يحيى ميشوت، **ابن تيمية ضد الإرهاب**، ترجمة: مركز دلائل، الرياض: مركز دلائل، ط1، 2017.

65. يوسف سُمرين، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، الرياض: مركز الفكر الغربي، ط1، 2020.

66. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2016.

67. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الغربية**، القاهرة: دار العالم العربي، 2012.

1. Bregham Dalgliesh, Cortical Histroy: **Foucault After Kant and Nietzshe**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84.

2. Denzin, N. and Lincoln, Y. (2018). **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research**, In: The SAGE Handbook of Qualitative Research, Denzin, N. and Lincoln, Y (eds.), pp. 1-32, London: Sage.

3. Fairweathe, A. **Virtue Epistemology Naturalized,** Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014.

4. Flick, U. (ed.) (2018). **Doing Qualitative Data Collection** - Charting the Routes, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, pp. 3-16, London: Sage.

5. Kennedy, B. and Thornberg, R. (2018). **Deduction, Induction, and Abduction,** In: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, Flick, U. (ed.), pp. 49-64, London: Sage.

6. Merriam, S. and Tisdell, E. (2016), **Qualitative Research,** 4th ed., San Francisco: Jossey-Bass.

7. Miles, M., Huberman, M. and Saldana, J. (2014), **Qualitative Data Analysis**, London: Sage.
8. Punch K. (1988). **Intriduction to Social Resaerch**, London: Sage.
9. Silverman, D. (2011), **Interpreting Qualitative Data**, London: Sage.

الفهرس

نبذة عن المؤلف

أ.د. عبد الله بن عبد الرحمن البريدي

أستاذ السلوك التنظيمي غير المتفرغ، والمشرف على برنامج دكتوراه إدارة الأعمال في جامعة القصيم في السعودية.

من نتاجه: السلفية والليبرالية - اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية (المركز الثقافي العربي، 2008)؛ السلفية الشيعية والسنية - بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)؛ اللغة هوية ناطقة (المجلة العربية، 2013)؛ التطوع اللغوي - إطار نظري وتطبيقي للتطوع في مجال خدمة اللغة العربية، (مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015)؛ التنمية المستدامة - مدخل تكاملي لمفاهيم الاستدامة وتطبيقاتها مع التركيز على العالم العربي (العبيكان، 2015)؛ فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع؟ (مركز دراسات الوحدة العربية، 2018)؛ اللغة لا تحمي ذاتها - مدخل نظري وتطبيقي للحماية القانونية للغات (مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2019)؛ نحو دراسة الشخصية المحلية - إطار منهجي تطبيقي على الشخصية القصيمية السعودية (التنوير، 2019).

للتواصل:

Beraidi2@yahoo.com

ابن تيمية
فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف

في العقود الأخيرة، أضحى ابنُ تيمية محطَ اهتمام بحثي من قِبل شرائح متنامية في عالمنا العربي الإسلامي، وفي الغرب أيضاً. أثناء القراءة في النص التيمي، خطر للمؤلف سؤالٌ منهجي: كيف نُكبسِل فيلسوفاً ضخماً كابن تيمية؟ من هنا، يجيء هذا الكتابُ، ليقدم إطاراً منهجياً مقترحاً؛ في محاولة تجهد لأن تجيب عن خمسة أسئلة محورية:

1- ماذا نقصد بـ كبسلة الفلاسفة؟

2- لماذا نتوخى الوصول إلى توصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار؟

3- كيف يسعنا الوصول إلى مثل هذا التوصيف؟

4- لماذا وقع الاختيار على ابن تيمية رحمه الله للتوصيف المُكبسَل؟

5- ما تجليات الكبسلة الفلسفية في السياقات الحياتية والحضارية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، ينشدُ الكتابُ الطرحَ المكثّفَ المختصرَ، ويتجافى عن التطويل في المقاربة، والإسهاب في المعالجة، والإغماض في الأسلوب، مع تصنيع مباحث مُمرحلة مُتسلسلة في عناوين رئيسة وفرعية، ينبني تاليها على أولها، ويُسوّغ منهجُها مضمونَها وتعاقبَها، ويبرهن دليلُها نتائجَها ونموذجَها؛ في محاولة جادة لتعزيز الأنفة الفلسفية.



ISBN 978-603-91647-0-8

تصميم الغلاف: أحمد الصباغ

